F. C. Copleston

EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

BREVIARIOS

El pensamiento
de santo Tomás

154

F. C. Copleston

El pensamiento de santo Tomás

Traducción de
Elsa Cecilia Frost

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1995
Primera edición en español, 1960
Novena reimpresión, 2010
Edición conmemorativa del 60 aniversario de Breviarios, 2008
Primera edición electrónica, 2014

Título original: *Aquinas*
© 1955 Penguin Books

D. R. © 1960, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2529-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

Nota preliminar

I. Introducción

II. El mundo y la metafísica

III. Dios y la creación

IV. El hombre (1): cuerpo y alma

V. El hombre (2): moral y sociedad

VI. El tomismo

Bibliografía

NOTA PRELIMINAR

Santo Tomás de Aquino fue un profesor universitario y su obra tiene el sello impersonal y objetivo que asociamos generalmente con los escritores dedicados a este tipo de trabajo. En su vida no hay una nota dramática sobresaliente, comparable a la que ha hecho imperecedero el recuerdo de Sócrates. Tampoco se trata de un personaje extraño y solitario del tipo de Nietzsche, atracción constante para biógrafos y psicólogos. Los hechos de su vida pueden narrarse, en consecuencia, muy brevemente.

La fecha exacta de su nacimiento no ha podido fijarse, pero es probable que haya tenido lugar en 1225. Provenía de una familia de origen lombardo y nació en el castillo de Roccasecca, próximo al pequeño poblado de Aquino, situado entre Nápoles y Roma. A edad temprana fue enviado a la abadía de Monte Cassino, donde recibió la primera instrucción; en 1239 llegó a Nápoles para estudiar en la Universidad, fundada en 1224 por el emperador Federico II. Por esa época ingresó en la Orden de Santo Domingo, lo que provocó la oposición de su familia que lo mantuvo encerrado bajo custodia por algún tiempo. Al recobrar la libertad se dirigió hacia el norte a fin de proseguir sus estudios con san Alberto Magno, otro dominico, en París y Colonia. En 1252, a su regreso a París, se inició en el magisterio, dando —según la costumbre— un primer curso sobre las Escrituras (hasta 1254) y después otro sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (de 1254 a 1256). En las universidades medievales ocupaba un lugar muy importante la explicación y comentario de un texto y hasta el siglo XVI el utilizado era el *Libri quattuor sententiarum (Cuatro libros de sentencias)*, obra esencialmente teológica compilada en el siglo XII por

Pedro Lombardo. Los mayores teólogos y filósofos de los siglos XIII y XIV, entre ellos santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Occam, la explicaron y comentaron.

En 1256 santo Tomás fue nombrado profesor regular de teología y pasó a ocupar una de las dos cátedras concedidas a los dominicos en la Universidad de París. Sin embargo, el nombramiento no quedó totalmente reconocido sino hasta el año siguiente a causa de las disputas entre el clero secular y las nuevas órdenes religiosas. De 1259 a 1269 vivió en Italia, donde enseñó sucesivamente en Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo. Volvió a París, pero tres años después (1272) fue enviado a Nápoles, donde debía organizar el seminario teológico de los dominicos. El papa Gregorio X le ordenó, dos años más tarde, tomar parte en el Concilio de Lyon, pero murió en el camino el 7 de marzo de 1274. Esta vida errante parece poco apropiada para un erudito y un pensador, pero su constante aplicación al estudio y al trabajo, en todas las circunstancias, le permitió producir un número asombroso de obras en su corta vida de 49 años. Se nos dice que era algo distraído, pues se absorbía en tal forma en sus pensamientos que llegaba a olvidar, en ocasiones, todo lo que le rodeaba. Fue, sin embargo, conocido por su bondad y a pesar de su devoción al estudio supo hallar tiempo para predicar. Fue un sacerdote y un fraile ejemplar y hacia el final de su vida llegó a gozar de la experiencia mística. En diciembre de 1273, después de haber tenido una visión mientras decía misa, suspendió su trabajo en la tercera parte de la *Suma teológica*, diciendo a su amanuense que había llegado al final de sus escritos. La razón que dio fue que: “después de lo que Dios se dignó revelarme, me parece paja todo cuanto he escrito”. Fue canonizado el 18 de julio de 1323.

Las dos obras más conocidas de santo Tomás son los dos tratados sistemáticos, la *Suma contra los gentiles* y la *Suma teológica*. El comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo fue una obra de juventud; sus comentarios a Aristóteles están dedicados básicamente a la explicación del texto, y de sus comentarios a la Escritura no tenemos por qué ocuparnos aquí. Su pensamiento maduro se encuentra en las dos *Sumas*. Hay, sin embargo, otros escritos en los que santo Tomás desarrolla temas especiales

y algunos de ellos tienen un valor incalculable para el estudio de su filosofía. Algunos de ellos, el *De veritate*, el *De potentia* y el *De malo*, son conocidos como *Quaestiones disputatae.* Son los resultados, redactados por el maestro, de las polémicas sostenidas a intervalos durante todo el año. Además de estas disputas o discusiones regulares, existían las *Quaestiones quodlibetales (Problemas acerca de un tema cualquiera),* que eran polémicas sostenidas durante la Navidad y la Pascua, en las que podía tocarse cualquier asunto; santo Tomás nos legó también algunas *Quaestiones quodlibetales.* Finalmente, tenemos los opúsculos, algunos de los cuales, por ejemplo el *De ente et essentia*, una obra de juventud, tienen una importancia considerable desde el punto de vista filosófico. Puede mencionarse asimismo el *De regimine principum (Sobre el gobierno de los príncipes),* cuyas partes auténticas fueron escritas en Italia, y el *De unitate intellectus (Sobre la unidad de la inteligencia),* que pertenece a la segunda estancia del santo en París.

De las dos *Sumas*, la primera fue la *Suma contra los gentiles*, cuyo primer libro fue escrito en París y los otros tres en Italia. De acuerdo con la tradición, fue redactada a petición de san Raimundo de Peñafort para ayudar a los religiosos dedicados a la conversión de los moros en España. No se necesita, sin embargo, un estudio muy profundo de la obra para darse cuenta de que se halla lejos de ser un simple manual para misioneros. Los “gentiles” que santo Tomás tiene en mente no son tanto mahometanos devotos comunes y corrientes, como hombres cuya visión está imbuida por la filosofía naturalista. El contexto que nos permite apreciar el propósito y la finalidad del libro es la confrontación del cristianismo con la interpretación de la realidad —aparentemente naturalista—, que representa la filosofía heleno-árabe. Uno de los fines de santo Tomás era demostrar que la fe cristiana reposa en un fundamento racional y que los principios de la filosofía no llevan necesariamente a una concepción del mundo que excluya el cristianismo, implícita o explícitamente. Pero no escribía sólo para quienes comparten con los cristianos un cierto número de creencias, pues en el segundo capítulo menciona expresamente a los “paganos” al lado de los judíos y los mahometanos. Este hecho hace menos sorprendente que

dedique considerable atención a temas como la existencia de Dios. En el primer libro trata de la existencia y naturaleza divinas; en el segundo, considera la creación y el alma humana, su naturaleza y su relación con el cuerpo, y en el tercero pasa a ocuparse del fin último del hombre. Inicia la obra con una consideración acerca de verdades que, tal era su convicción, pueden probarse por la sola razón. En los últimos capítulos de los libros tercero y cuarto trata, en cambio, de la doctrina específicamente cristiana.

Santo Tomás nos dice que la *Suma teológica* fue escrita como una exposición sistemática y resumida para uso de los "novicios" en teología. La mayor parte de esta obra fue redactada en Italia y durante la segunda estancia del Aquinatense en París. En los últimos años de su vida, en Nápoles, trabajó en la tercera parte, pero, como ya se ha dicho, no llegó a completarla. Así, pues, la obra está dividida en tres partes, pero la segunda se divide a su vez en dos, conocidas respectivamente como la *Prima secundae* (primera parte de la segunda parte) y la *Secunda secundae* (segunda parte de la segunda parte). La primera parte está dedicada a Dios y a la creación, aunque incluye un tratado de la naturaleza humana y de la vida intelectual del hombre. En la segunda parte, considera santo Tomás la vida moral; la primera subdivisión está consagrada al último fin del hombre y a temas morales en general, y la segunda subdivisión a las virtudes y los vicios particulares. Por último, en la tercera parte habla de Cristo y de los sacramentos.

Es evidente que ninguna de las dos *Sumas* puede ser considerada como un tratado filosófico, pues aun la *Suma contra los gentiles* contiene mucho que no puede quedar comprendido bajo el rubro de "filosofía". Y esto no sólo de acuerdo con las ideas posmedievales acerca de la naturaleza y miras de la filosofía, sino de acuerdo también con el propio deslinde de santo Tomás entre la filosofía y la teología dogmática; deslinde que señalaremos en el primer capítulo. Es más, aun cuando los comentarios sobre Aristóteles y algunas otras obras —el *De ente et essentia*, por ejemplo— pueden ser consideradas como puramente filosóficas, sería un error suponer que el *De veritate*, por ejemplo, debe tratar de asuntos puramente filosóficos. Algunas de sus partes sí están dedicadas a ellos, a la verdad lógica, a la conciencia y

al libre albedrío, pero se ocupa también de temas que pertenecen específicamente a la teología cristiana, tal como el conocimiento de Cristo y la gracia divina. La ausencia de un tratado filosófico sistemático de tipo posmedieval entre los escritos de santo Tomás dificulta aconsejar a cualquiera que desee estudiar la filosofía tomista en sus fuentes, pero que no quiera, al mismo tiempo, ocuparse de temas de teología cristiana. Sin embargo, una forma de iniciar tal estudio sería tomar alguna selección de sus escritos (al final del libro, en la nota bibliográfica, se mencionan varias) y emplearla como clave. Otra forma recomendable sería estudiar la *Suma teológica* con la ayuda de *A Companion to the Summa* de Walter Farrell O. P. que también aparece en la nota bibliográfica.

Para terminar creo necesario explicar el método que he seguido en este libro al citar a santo Tomás.

Como ya se ha dicho, la *Suma teológica* está formada por tres partes (a las que se añadió un suplemento), la segunda de las cuales se divide a su vez en dos. Cada una de estas partes está dividida en "cuestiones", y la mayoría de éstas contiene varios "artículos". La numeración de las cuestiones se inicia con cada nueva parte (incluyendo la segunda mitad de la segunda parte) y de los artículos con cada nueva cuestión. En cada uno de los artículos, santo Tomás cita primero las objeciones en contra de la doctrina que va a proponer y después pasa a exponer ésta en lo que se conoce como *corpus* ("cuerpo") del artículo. Para terminar va contestando por orden a las objeciones, a la luz de la doctrina expuesta. Cuando se cita la *Suma teológica*, la cita remite siempre al "cuerpo" del artículo en cuestión, a menos que se incluya un *ad* 1 o *ad* 2 en cuyo caso se remite a la respuesta a la objeción mencionada. *In corpore* significa que la cita se ha tomado del cuerpo del artículo al que se está haciendo referencia. Así, la cita: "*S. t.*, Ia, 16, 3" significa que el texto se ha tomado de la primera parte de la *Suma teológica*, cuestión 16, artículo 3, del cuerpo de este artículo. La cita: "*S. t.*, IIa, IIae, 98, 2 *ad* 1" remite a la segunda mitad de la segunda parte de la *Suma teológica*, cuestión 98, artículo 2, respuesta a la primera objeción.

Las *Quaestiones disputatae*, como el *De veritate*, el *De potentia* y el *De malo*, están divididas en cuestiones y artículos; sin embargo, en algunos casos, el *De anima (Sobre el alma)*, por ejemplo, existe una sola cuestión. La estructura de los artículos es semejante a la de los de la *Suma teológica*. Por tanto, la cita: "*De potentia* 6, 4 *ad* 2" remite al artículo cuarto de la sexta cuestión del *De potencia*, respuesta a la segunda objeción.

El título de la *Suma contra los gentiles* se ha abreviado en las citas así: *C. g.* La obra está dividida en libros y capítulos; en consecuencia, la cita: "*C. g.*, 2, 4" indica que el texto en cuestión se ha tomado del capítulo cuarto del segundo libro de la *Suma contra los gentiles.*

Los opúsculos están divididos de diversas maneras. Por ejemplo, el *De ente et essentia* y el *Compendium theologiae (Compendio de teología)* están divididos en capítulos, en tanto que el *De regimine principum* y el comentario a la obra de Boecio sobre la Trinidad *(In librum Boethii de Trinitate expositio)* están divididos en cuestiones y artículos. La consulta de la obra a la que se hace referencia aclarará el significado de los números.

Los comentarios de santo Tomás a las obras de Aristóteles están divididos en libros, capítulos y lecciones. La cita: "*In Metaph.*, I, c. I, *lectio* 1" remite a la primera lección del comentario de santo Tomás al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, lección que trata del primer capítulo del texto aristotélico o de parte de él.

I. INTRODUCCIÓN

NADIE se atrevería a sostener que al estudiar el desarrollo de la sociedad política en Europa podemos omitir, con provecho, toda consideración de la Edad Media. Porque es evidente que se trata de un periodo formativo muy importante dentro de este desarrollo, que no podría ser comprendido sin hacer referencia al primero. Y no creo que ninguna persona culta sea capaz actualmente de rechazar una afirmación análoga sobre el papel de la filosofía medieval en el desarrollo general del pensamiento filosófico europeo. Sería absurdo pretender que se trató de una mera cadena ininterrumpida —sin que aparecieran nuevos factores— entre la filosofía medieval, la renacentista y la posrenacentista. La transición cultural del mundo medieval al posmedieval repercutió en la filosofía; y el desarrollo científico del Renacimiento tuvo gran influencia y estimuló nuevas formas de pensar. Pero aunque hubo novedad, también hubo continuidad. Es un gran error tomar al pie de la letra las declaraciones de algunos escritores que, como Descartes, afirman haber roto con el pasado y haber inaugurado una era filosófica completamente nueva. Las alusiones despectivas que aparecen frecuentemente en los escritos de los pensadores renacentistas pueden conducirnos al error y hacernos pensar que, de hecho, se inició un periodo enteramente nuevo sin ninguna conexión con el pasado. A pesar de que —según nos previene Descartes en su propio caso— debemos guardarnos de suponer que un pensador posmedieval que use un término escolástico lo emplee con el mismo sentido que los filósofos medievales, lo cierto es que Descartes y Locke no pueden ser plenamente comprendidos si no se tiene algún conocimiento de la filosofía medieval. Por ejemplo, la

comprensión adecuada de la teoría de Locke acerca de la ley moral natural y de los derechos naturales, exige saber no sólo que fue derivada parcialmente, a través de Hooker, de una teoría medieval, sino también en qué difiere de la teoría de un filósofo como santo Tomás. Aun cuando hayamos decidido considerar la filosofía medieval apenas como algo más que un estadio preparatorio en el desarrollo del pensamiento europeo, sigue siendo verdad que fue un estadio —y muy importante— y que su influencia sobrepasó los confines de la Edad Media.

Es cierto que su importancia histórica se admite ahora de una manera más amplia que hace treinta años. Se reconoce ya que no sólo hubo una filosofía medieval, sino que la Edad Media presenta una gran variedad de concepciones e ideas filosóficas, que van desde la especulación metafísica más abstrusa hasta la crítica empírica de la metafísica, y desde el punto de vista espiritual acerca de la función primordial de la filosofía hasta la devoción por las sutilezas del análisis lógico. Las universidades —entre ellas Oxford, importante centro del pensamiento filosófico durante la Edad Media— han instaurado cátedras sobre filosofía medieval. Así, el tema ha sido considerado como campo legítimo de la investigación histórica y objeto adecuado para las tesis doctorales.

Pero al propio tiempo, sigue siendo un procedimiento razonable que el estudiante de la filosofía europea pase de Aristóteles, quien murió en 322 a.C., a Francis Bacon y Descartes, nacidos respectivamente en 1561 y 1596 d.C. En mi opinión, la razón fundamental de este persistente descuido de la filosofía medieval es la convicción, explícita o implícita, de que los pensadores medievales tienen poco que ofrecernos. No se niega, desde luego, que algunos de ellos hayan tenido una capacidad y una inteligencia excepcionales. Pero generalmente se considera que su visión del mundo y su manera de enfocarlo son anticuadas y que sus sistemas filosóficos han muerto con la cultura a la que pertenecían. Teniendo en cuenta que quizá muchos leen los libros de santo Tomás creyendo implícitamente que no puede encontrarse en las obras de un pensador medieval ninguna contribución valiosa para la discusión filosófica actual, quisiera hacer en este capítulo algunas observaciones generales que pudieran ayudar a tales

lectores a dar una oportunidad a santo Tomás. Dados los límites de este libro, no me es posible, desde luego, examinar con toda amplitud las diferentes concepciones de la naturaleza y funciones de la filosofía. Tampoco puedo emprender la defensa de la filosofía medieval en general en un libro dedicado a santo Tomás en particular. Ésta sería, de cualquier modo, una empresa absurda. Pues es tan posible defender a la vez la posición de Duns Escoto y de Nicolás de Autrecourt, como defender a un tiempo la filosofía de F. H. Bradley y la de Rudolf Carnap. A decir verdad, ni siquiera me interesa "defender" a santo Tomás. No creo que su filosofía sea un cuerpo de proposiciones verdaderas que puedan enseñarse y aprenderse como la tabla de multiplicar; en todo caso, esté de acuerdo o en desacuerdo con las ideas de santo Tomás, es el lector quien ha de decidir. Pero al propio tiempo, estoy convencido de que mucho de lo que santo Tomás dijo tiene un valor permanente y deseo, cuando menos, facilitar al lector la comprensión de su estilo de filosofar y de su interpretación del mundo.

Algunas de las objeciones en contra de la filosofía medieval están relacionadas con ciertos rasgos más o menos característicos de la vida intelectual de la Edad Media. Por ejemplo, el hecho de que los más importantes filósofos de este periodo, entre ellos santo Tomás, hayan sido teólogos, da origen a la convicción de que su filosofar estaba impropiamente subordinado a las creencias e intereses teológicos, y que sus argumentos metafísicos no pasan de ser, muchas veces, simples expresiones de sus deseos. Sobre este asunto deberé contentarme, sin embargo, con observar que si tomamos cualquier argumento dado a favor de una creencia o una posición, la pregunta que debemos hacer, desde el punto de vista filosófico, es si el argumento está bien fundado, y no si el escritor deseaba llegar a la conclusión a la que de hecho llega, o si ya creía en esa conclusión por otras razones. Por ejemplo, es posible que un hombre que cree en Dios desde la infancia se pregunte si existen pruebas racionales a favor de esta creencia. Y si las ofrece, deberán ser consideradas por sus méritos y no hechas a un lado de antemano basándonos en que no pueden ser sino mera expresión de su deseo. Lleguemos o no a la conclusión de que sus

argumentos no son sino expresiones de sus deseos, no debemos suponer que sean simples porque el hombre ya creía en Dios. Por lo que hace a la opinión de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y la teología, la esbozaré en una sección posterior de este mismo capítulo.

Otras objeciones en contra de los metafísicos medievales están tan estrechamente unidas a un sistema filosófico particular que no es fácil ocuparse de ellas en un breve libro consagrado al sistema de otro filósofo. Por ejemplo, si se acepta la filosofía kantiana, será necesario considerar que la idea de los metafísicos medievales de lograr el conocimiento por medio de la reflexión metafísica era errónea. Pero aun cuando algo de lo que diremos a continuación sería pertinente en un examen de la posición de Kant, no es posible discutir aquí la filosofía kantiana como tal. Sin embargo, quizá debamos advertir que los ejemplos que Kant da de los razonamientos metafísicos están tomados de la escuela de Wolff y no de la tomista, que casi no conocía. Y en mi opinión, algunos de los puntos más fuertes de la filosofía de santo Tomás son justo aquellos en que difiere de los filósofos de los siglos XVII y XVIII a quienes atacó Kant.

Es poco probable, sin embargo, que el lector que supone desde un principio que un metafísico del tipo de santo Tomás sólo puede tener un interés histórico, base este supuesto en la aceptación previa de la filosofía crítica de Kant, tomada como tal, o en el hecho de que santo Tomás haya sido también, y en primer término, un teólogo. Me parece mucho más factible que se funde en algunas ideas generales acerca de la metafísica y los metafísicos, muy difundidas en este país y en algunos otros. Algunas de estas ideas están relacionadas con uno de los rasgos más importantes del mundo posmedieval, a saber, el surgimiento y desarrollo de las ciencias particulares. Es una creencia general —y no exclusiva de los filósofos profesionales— que las ciencias particulares han ido arrebatando su campo, en el curso de su desarrollo, a los dominios que la filosofía consideraba como propios. La cosmología ha tenido que ceder el puesto a la física, la filosofía natural a la biología científica, y la psicología especulativa está en trance de ceder ante la ciencia exacta, conforme va surgiendo la psicología científica. Es verdad que las ciencias no tratan los problemas teológicos y

las cuestiones metafísicas “últimas”. Pero los metafísicos no han logrado demostrar hasta ahora que posean un método que les permita resolver estas cuestiones. Han tratado de explicar el mundo o de hacerlo inteligible, pero aun cuando podemos entender lo que tratan de decir, no parece haber una forma reconocida de verificar o probar sus especulaciones. Al parecer la única comprensión del mundo que nos es dado alcanzar es la que nos proporciona la ciencia. Todo nos hace llegar a la conclusión de que, así como la filosofía tomó el lugar de la teología, así la ciencia ocupa ahora el de la filosofía, cuando menos el de la filosofía especulativa. El filósofo debe contentarse con la tarea de aclarar las proposiciones y los términos, su misión es el análisis y la aclaración, no construir sistemas u obtener la verdad acerca de la realidad. Era natural que en la Edad Media, cuando el desarrollo de la ciencia era aún muy rudimentario, se esperara que los teólogos y filósofos ofrecieran conocimientos sobre el mundo; no podemos reprochar esto a los medievales. Pero tampoco debemos prestar mucha atención a los escritores que admitían ciertas pretensiones de la filosofía que ahora se niegan. Por ello, si bien podemos admirar la labor que santo Tomás realizó dentro de su contexto histórico, no podemos creer que tenga mucho de valor permanente que ofrecernos.

Sin embargo, como esta actitud hacia la metafísica parece estar muy estrechamente asociada con la de aquellos que desearían desterrarla por completo, debe destacarse lo siguiente. Los metafísicos parecen dividirse en dos grupos, que no se excluyen mutuamente de tal manera que un filósofo no pueda tener un pie en cada terreno. Algunos han supuesto que poseen un método a priori propio, por medio del cual pueden obtener información fidedigna sobre el mundo y aun trascender la experiencia, haciéndonos conocer la realidad o realidades trascendentes. Pero si su pretensión es justa, ¿por qué son incompatibles los trozos de información que nos entregan? Parecería que, en todo caso, no son capaces de darnos un conocimiento válido por medio de los métodos que emplean. Cuando mucho, podemos considerar sus teorías como tesis, y esto sólo si en el campo de la experiencia puede señalarse algo en pro o en contra de tal hipótesis. Otros metafísicos, sin embargo, prefieren enunciar proposiciones

generales sobre las cosas que nos son dadas en la experiencia, en vez de intentar trascenderla. Pero en la medida en que estas proposiciones pretenden informarnos acerca de la estructura esencial o acerca de las características esenciales de las cosas, el análisis demuestra que no son sino trivialidades muy conocidas —expresadas en forma pomposa— o proposiciones enteramente vacías que no proporcionan ningún conocimiento. El único tipo de metafísica que parece tener probabilidades de sobrevivir, es la construcción de hipótesis de una generalidad mayor que las científicas, en el sentido en que cubran un campo mayor que el de cualquier ciencia particular, pero que pueda ser empíricamente probado. En otras palabras, si los metafísicos quieren ser tomados en serio, tienen que avenirse con el empirismo; y sus teorías deben adoptar la forma de hipótesis empíricas. Por desgracia, los metafísicos medievales creían ser capaces no sólo de construir hipótesis empíricas que pueden someterse a revisión, sino aun de alcanzar el conocimiento válido y final por medio de la reflexión metafísica. Por ello, si bien sus teorías pueden ser de algún interés, no pueden ser tomadas muy en serio desde un punto de vista meramente filosófico. Los fósiles pueden ser interesantes, pero no por ello dejan de ser fósiles.

Ahora bien, estas actitudes hacia la metafísica son muy comprensibles; y los problemas que implican son problemas reales. Es más, en mi opinión, no pueden resolverse haciendo un llamado a la autoridad de ningún filósofo. Por una parte, es difícil que problemas que se han ido agudizando con el crecimiento y desarrollo de las ciencias particulares puedan resolverse en forma adecuada haciendo un llamamiento a la autoridad de un hombre que escribió antes del Renacimiento científico y que, en consecuencia, no vería los problemas en la forma en que nosotros los vemos. En el capítulo siguiente diré algo acerca de la opinión de santo Tomás sobre la relación entre la filosofía y las ciencias particulares; creo que la actitud implícita en sus palabras es la correcta. Pero sería anacrónico buscar en un filósofo del siglo XIII un examen de esta cuestión que pudiera considerarse adecuado en vista de la situación moderna. Por otra parte, santo Tomás sería el último en pensar que los problemas filosóficos pueden

resolverse por la autoridad de un gran nombre. “El argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es debilísimo” (*S. t.*, Ia, 1, 8 *ad* 2). En otras palabras, cualquier argumento a favor de determinada posición filosófica o científica pertenece al tipo más débil de argumento si descansa simplemente en el prestigio del nombre de un filósofo o científico eminente. Lo que cuenta es el valor intrínseco del argumento, no la reputación de quienquiera que lo haya sostenido en el pasado.

Sin embargo, creo que aun cuando los problemas que surgen en relación con la naturaleza y función de la metafísica no pueden solucionarse apelando a la autoridad de santo Tomás o de cualquier otro pensador, la visión general y la concepción de la filosofía de santo Tomás tienen un valor permanente. El número de filósofos que todavía hoy se inspiran en sus escritos es considerable, si bien su influencia es mayor en Francia, Bélgica, Alemania e Italia (e incluso en los Estados Unidos) que en Inglaterra. Y aun cuando es indudable que su posición necesita ser desarrollada —tema al que volveré en el último capítulo—, no está fuera de lugar en la problemática filosófica contemporánea; pues es el representante de un tipo particular de filosofar y de una amplia concepción de las miras de la filosofía, surgidos de una tendencia natural de la mente humana: el deseo de comprender, en la forma más completa posible, los datos de la experiencia, el hombre mismo y el mundo en el que se encuentra. Es evidente que este deseo de comprender no está limitado a la filosofía, pero si se le permite un libre juego, conducirá a ella y aun a la metafísica. La pregunta de si el intento de obtener una interpretación unificada de la realidad tal como la conocemos, y aún más la pregunta de si el intento de comprender la existencia de las cosas finitas y de aclarar la situación general que hace posibles todas las situaciones particulares, son preguntas que no pueden responderse a priori y de antemano. Pero el deseo que nos lleva a hacer el intento es muy natural. Hay, al parecer, una tendencia irreprimible en la mente humana que la lleva a reducir la multiplicidad a la unidad, a buscar hipótesis y explicaciones que cubran un campo cada vez más amplio de hechos y acontecimientos. Vemos cómo trabaja esta tendencia en la ciencia, pero también podemos verla en la metafísica. Es verdad que si tomamos el lenguaje de la ciencia como la

única norma del discurso inteligible, el lenguaje metafísico estira el significado de los términos hasta llegar casi al punto de ruptura; pero también es cierto que el impulso a unificar la variedad de los acontecimientos y de los fenómenos está presente tanto en la ciencia como en la filosofía metafísica. Ni el científico ni el metafísico pueden contentarse con aceptar una simple multiplicidad caótica de acontecimientos heterogéneos y sin relación; ni siquiera podemos contentarnos con esto en la vida diaria. Y aunque es posible, tanto en la ciencia como en la metafísica, pasar por alto diferencias importantes en un apresurado intento de unificación, el impulso que nos lleva a ésta parece estar implícito en el proceso de la comprensión. De cualquier modo, según santo Tomás, el metafísico se afana, cuando menos en parte, por comprender la existencia de las cosas finitas. Que haya algo que comprender a este respecto depende de que haya en las cosas finitas, consideradas como tales, rasgos que permitan el planteamiento de la pregunta o preguntas pertinentes. Si suponemos que estos rasgos existen, el proceso de la comprensión implicará relacionar las cosas finitas con una realidad metafinita última, concebida en la forma que fuere. Es poco probable que la mente humana abandone alguna vez definitivamente la búsqueda de las “explicaciones finales” y el plantearse problemas acerca de la “realidad última”.

Una de las razones de que esto parezca poco probable es que los problemas metafísicos son provocados por los hechos evidentes del cambio y la no permanencia, de la inestabilidad y la dependencia, hechos con los que nos encontramos en nuestra experiencia de nosotros mismos y de otros entes. Spinoza fue portavoz de muchos hombres cuando señaló la búsqueda de la mente en pos de algo permanente y eterno, de una realidad infinita que trascienda el flujo y la inestabilidad que parecen ser característicos de todas las cosas finitas. La metafísica, cuando no degenera en una mera repetición de fórmulas tradicionales o en una árida logomaquia, expresa este impulso en un nivel particular de la vida y la reflexión intelectuales. Es verdad que la expresión de este impulso dentro del campo de la filosofía académica es más evidente en unas épocas que en otras; pero siempre que desaparece de

este campo acaba por aparecer en otro. Es más, tiende a regresar a su campo original y, a juzgar por las analogías históricas, su destierro es temporal. No cabe duda de que muchos llegaron a pensar que Kant había enterrado definitivamente a la metafísica especulativa, pero esto no impidió el surgimiento del idealismo alemán. Y desacreditar a Hegel no ha impedido el desarrollo de otros tipos de filosofía metafísica. Nos basta con pensar en Jaspers, por ejemplo, en Alemania, o en Whitehead en los Estados Unidos.

Pero aunque la metafísica tienda a recurrir constantemente, ha habido y hay diferentes concepciones de su naturaleza. Algunos filósofos parecen haber supuesto que, por un método deductivo puro y semimatemático, podríamos deducir el sistema general de la realidad y, por si esto fuera poco, hacer nuevos descubrimientos sobre los hechos. Sin embargo, esta actitud —que tendemos a asociar, y en parte con justicia, con la metafísica "racionalista" de los siglos XVII y XVIII— es rechazada actualmente. Pero ésta no era, como deseo mostrar en este capítulo, la actitud de santo Tomás, quien no creía que hubiera ideas o principios innatos a partir de los cuales se pudiera deducir un sistema metafísico siguiendo un modelo matemático. Ahora bien, debemos preguntarnos si, al rechazar el método de Spinoza y los sueños de Leibniz, tendremos que admitir que las teorías metafísicas no pueden ser sino hipótesis empíricas, sujetas de suyo a revisión por el hecho de serlo. Es ésta obviamente una concepción posible de la metafísica. Y si decidimos que sólo podemos estar seguros de la verdad de las proposiciones que son, en cierto sentido, "tautologías", se trata quizá de la única concepción de la metafísica que queda a quienes la admiten. A fin de poder afirmar que la certeza puede obtenerse, cuando menos en principio, dentro de la metafísica, tendría que demostrarse que la mente puede aprehender en forma igualmente necesaria proposiciones verdaderas, basadas, de alguna manera, en la experiencia, y que nos dicen algo acerca de las cosas y no sólo de las palabras. Dicho en otra forma, sería necesario demostrar que el "empirismo" y el "racionalismo" no agotan las posibilidades y que no estamos obligados a elegir entre uno y otro. Creo que en la filosofía tomista nos encontramos con un ejemplo, que bien vale la pena examinar, de otra posibilidad. No sugiero, sin embargo, que esta filosofía pueda ser recibida

sin más, sin un desarrollo y sin un examen cuidadoso de sus posiciones fundamentales; lo que sugiero es que es un organismo capaz de crecer y desarrollarse de manera que puede conciliar, en un plano superior, las agudas antítesis surgidas en la historia posterior del pensamiento filosófico.

Quizá parezca que la noción de “certeza” dentro de la metafísica debe ser rechazada de antemano, en vista de las diferencias entre los sistemas filosóficos y en vista también de que ninguno de estos sistemas ha logrado una aceptación duradera y universal. Pero, en primer lugar, la noción de certeza no debe enlazarse con la noción de un sistema estático y fosilizado. Y en segundo lugar, hay quizá mayor acuerdo entre los metafísicos del que aparece a primera vista. Por ejemplo, los metafísicos occidentales y los orientales están de acuerdo, en gran medida, acerca de la existencia de un ser infinito que trasciende a los seres finitos. En algunos casos, cuando menos, las diferencias agudas empiezan a aparecer cuando el filósofo trata de ir más allá de los límites de la mente humana y de penetrar en una esfera de la que estamos excluidos por las condiciones mismas de nuestro conocimiento. Creo que el lector considerará que la concepción tomista acerca de la competencia del metafísico es modesta y moderada.

En las siguientes secciones de este capítulo me propongo examinar algunos puntos generales de la filosofía de santo Tomás que pueden servir como introducción a su pensamiento y que, al mismo tiempo, pueden ayudar a mostrar al lector que esta filosofía merece respeto y un serio estudio. En el resto del libro me limitaré a exponer y explicar lo dicho por santo Tomás, sin referirme constantemente a las posibles críticas, ya que esto no cabría en el espacio de que dispongo.

El primer punto que trataré es la concepción equivocada que supone que el papel fundamental que la percepción sensible desempeña en el conocimiento humano es un descubrimiento de los empiristas ingleses clásicos. Había sido afirmado ya, con todo vigor, por santo Tomás en el siglo XIII, si bien es verdad que él no fue el primero en afirmarlo; la doctrina estaba ya en Aristóteles. Pero entre los metafísicos del siglo XIII, santo

Tomás fue el que lo destacó más firmemente. En tanto que algunos escritores, por ejemplo, san Buenaventura (m. 1274), mantenían una teoría de lo que virtualmente podemos llamar ideas innatas, una teoría que tiene cierto parecido con las teorías que mucho tiempo después sostuvieron Descartes y Leibniz, santo Tomás destacó la base experimental del conocimiento humano. Su convicción constante, expresada con mucha frecuencia, fue que el entendimiento no parte de un fondo de ideas innatas o de un conocimiento innato; y reafirma las palabras de Aristóteles acerca de que el entendimiento es inicialmente semejante a una tablilla de cera en la que nada se ha escrito aún. "Esto es evidente por el hecho de que al principio inteligimos sólo en potencia, pero después inteligimos en acto" (*S. t.*, Ia, 79, 2). O lo que es lo mismo, el entendimiento es al principio una capacidad para conocer las cosas; pero no tenemos un conocimiento natural en acto del mundo sin la experiencia. Y la forma primaria de la experiencia es la experiencia sensible, es decir, el contacto con las cosas materiales a través de los sentidos. Son éstos los que ponen primero al entendimiento en contacto con las cosas y los que le suministran los materiales para la formación de ideas. Por ejemplo, no tenemos primero la idea del hombre, para descubrir después que los hay: sino que primero conocemos por medio de los sentidos a los hombres individuales y somos así capaces de formar la idea abstracta del hombre. En última instancia, la experiencia sensible es un supuesto de todo nuestro conocimiento, sea de las cosas materiales, sea de las ideas o significados abstractos. De hecho, santo Tomás no vacila en afirmar que el objeto "propio" o adecuado al entendimiento humano en esta vida es la naturaleza de la cosa material. "Lo primero que es conocido por nosotros en el estado de nuestra vida presente, es la naturaleza de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como se ha dicho ya más arriba muchas veces" (*S. t.*, Ia, 88, 3).

Aunque no se exprese en esta forma, podemos decir que, para santo Tomás, no podemos conocer el significado de una palabra que miente una cosa material a menos que hayamos aprendido el significado ostensiblemente, por definición o descripción. Por ejemplo, a pesar de que nunca hubiera yo visto un rascacielos, fuera en la realidad, fuera en una

fotografía o cuadro, podría aprender el significado de la palabra si se me diera una definición o descripción, por medio de palabras como “edificio”, “pisos”, “alto”, etc. Pero es obvio que no puedo comprender la descripción a menos de saber de antemano el significado de las palabras que aparecen en ella, y, a la larga, llegaré a palabras cuyo significado he aprendido ostensiblemente, es decir, porque se me ha llamado la atención sobre ejemplos de lo que mientan. Desde luego, puedo aprender el significado de la palabra “rascacielos” sin saber que los hay, es decir, que hay algo a lo que se aplica la definición o descripción de un rascacielos. Pero no podría aprender el significado de la palabra sin cierta experiencia de entes existentes en acto.

Es más, en cierto sentido, santo Tomás destacó más que los empiristas ingleses clásicos el papel que la percepción sensible desempeña en el conocimiento. Pues si bien no excluyó la introspección o reflexión como fuente de conocimiento, no la menciona como una fuente paralela a la percepción sensible. En su opinión, la introspección o reflexión no es una fuente primigenia en el mismo sentido en que lo es la percepción sensible. Su punto de vista era que yo me doy cuenta de mi existencia como un yo, a través de actos concretos en los que percibo cosas materiales distintas de mí, y en tanto tengo una conciencia concomitante de estos actos como míos. No gozo de una intuición directa del yo como tal: llego a conocerme sólo a través de actos dirigidos hacia cosas distintas de mí mismo. Por ejemplo, no sólo percibo un hombre, sino que, al mismo tiempo, tengo conciencia de que lo percibo, de que el acto de percepción es mi acto. Y esta conciencia implica la conciencia de mi existencia como un yo.

> El alma es conocida por sus actos. Pues el hombre percibe que tiene un alma, que vive y existe por el hecho de que percibe que siente, comprende y lleva a cabo otras operaciones vitales de este tipo […] Nadie percibe que comprende a no ser por el hecho de que comprende algo, pues comprender algo es anterior a comprender que se comprende. Y así el alma viene a darse cuenta real de su existencia por medio del hecho de que comprende o percibe [*De veritate*, 10, 8].

Para evitar cualquier mala interpretación de este pasaje, debe advertirse que santo Tomás establece una distinción entre mi conciencia de la

existencia del yo y mi conocimiento de la naturaleza del yo. Una cosa es saber que tengo un alma o que en mí hay algo por lo que percibo, deseo y comprendo, y otra conocer la naturaleza del alma. Para este último conocimiento se requiere una reflexión deliberada o “segunda” reflexión. Sin embargo, aquella reflexión por la que tiene uno conciencia del yo en una forma muy general, no es deliberada y es común a todos los seres humanos. Por lo tanto, no debe confundirse con la reflexión filosófica: es automática en el sentido en que yo no puedo percibir sin darme cuenta, implícitamente, de que percibo. Y el punto en cuestión es que mi conciencia de que percibo depende de mi percibir algo. De hecho, puedo reflexionar consciente y deliberadamente sobre mis actos internos; pero esto presupone un darme cuenta no deliberado o automático de mis actos dirigidos hacia el exterior (ver, oír, desear, etc.) como de algo mío. Y esto, a su vez, presupone el papel fundamental de la experiencia o percepción sensible. Santo Tomás consideraba que el hombre no está formado por dos sustancias yuxtapuestas, cuyas operaciones sean independientes unas de otras, sino que es una unidad, pues el alma está unida naturalmente al cuerpo. Y por esta unión íntima de alma y cuerpo, el entendimiento depende naturalmente de los sentidos para la adquisición de ideas y de conocimientos.

Por lo que se ha dicho, es evidente que santo Tomás no creía que el filósofo pudiera deducir un sistema filosófico completo a partir de ciertas ideas o principios innatos. A decir verdad, no admitía ninguna idea o principio innato; pero sí proposiciones evidentes de suyo que dan, en cierto sentido, información sobre la realidad. En otras palabras, creía que hay proposiciones necesarias que, al mismo tiempo, dan información sobre la realidad; las llamaba *principia per se nota* (principios evidentes de suyo). Puede decirse que son analíticas, si definimos una proposición analítica como aquella que resulta ser necesariamente verdadera una vez que se han comprendido los términos. Pero si por proposición analítica se entiende aquella que sólo dice algo acerca del uso de los símbolos, santo Tomás no admitiría que sus *principia per se nota* fueran analíticos; por lo menos no admitiría que todos fueran analíticos en este sentido. Pues estaba

convencido de que hay proposiciones necesarias que sí dicen algo sobre la realidad.[1] Más adelante volveremos a este tema. Por ahora quiero mostrar primero cómo reconciliaba santo Tomás la admisión de estas proposiciones o principios con la doctrina, ya mencionada, de que nuestro conocimiento natural depende de la percepción sensible, y segundo, cómo admitirlas no significa que santo Tomás las considerara como fuente de la que pueda deducirse, en forma casi matemática, la información sobre la realidad.

Santo Tomás distinguía dos tipos de principios evidentes de suyo. El primero está formado por aquellas proposiciones en las que el predicado "cae bajo la definición del sujeto", es decir, aquellas en que el predicado da toda o parte de la connotación del sujeto, o está contenido en la intención del sujeto. Las definiciones pertenecen a este tipo; lo mismo que las proposiciones puramente formales como "*A* es *A*". El segundo tipo consiste en proposiciones cuyo predicado es un atributo o propiedad que pertenece necesariamente al sujeto. El análisis revela esto último. Y en mi opinión, no puede caber duda de que santo Tomás veía en el principio de causalidad eficiente —expresado en forma metafísica (por ejemplo: "todo lo que empieza a existir, empieza a existir a través de una cosa extrínseca ya existente")— un principio evidente de suyo de este segundo tipo. Se daba perfecta cuenta de que "la relación a la causa no entra en la definición del ente que es causado" (*S. t.*, Ia, 44, 1 *ad* 1), y es conveniente que nos percatemos de ello. Sostenía, sin embargo, que el análisis de la naturaleza de un ente que empieza a existir revela su relación con un agente productivo al que llamamos "causa". No admitiría que el principio de la causalidad suficiente pudiera ser refutado, pero desde luego, pensó que nos informa acerca de la naturaleza del ente que empieza a existir.

Ahora bien, si la doctrina de que todo nuestro conocimiento natural depende, en última instancia, de la experiencia sensible, significara que el proceso de adquisición del conocimiento es simplemente un proceso pasivo, en el que se reciben impresiones sensibles, y que el entendimiento es simplemente un recipiente pasivo; si significara esto, el reconocimiento de estos principios no sería posible. Pero santo Tomás no pensó nunca que el entendimiento fuera puramente pasivo. Como veremos en el capítulo IV —

el primero de los dos dedicados al hombre—, estaba convencido de que, aun en el nivel de nuestro conocimiento de las cosas visibles, está implicada la actividad mental, un proceso de síntesis activa. Es más, nadie supone realmente que el entendimiento sea sólo un recipiente pasivo de las impresiones sensibles. Si así fuera, no únicamente sería imposible la metafísica, sino también la obra científica de un Newton o un Einstein. Es evidente que todo el proceso científico de formación de hipótesis y deducción de conclusiones confirmables o comprobables, implica una actividad mental, una actividad de síntesis e interpretación. La doctrina del papel fundamental de la percepción sensible en la adquisición de conocimiento no exige, de ninguna manera, la conclusión de que estemos limitados a los datos experimentales inmediatos y sin coordinar. Santo Tomás podía muy bien haber suscrito la famosa afirmación de Kant de que: "a pesar de que todo nuestro conocimiento se inicia con la experiencia, esto no significa que surja de la experiencia" (*Crítica de la razón pura*, introd., 1), siempre y cuando la afirmación se tome en sí misma y aparte de la teoría kantiana del a priori.

De acuerdo con santo Tomás, primero tenemos la experiencia de —digamos— cosas reales que se generan y de los agentes causales. Así, los conceptos de "cosa que se genera" y "agente causal" están basados en la experiencia. Pero una vez que poseemos los conceptos y hemos comprendido los términos, el análisis revela una conexión o relación necesaria que se afirma en el juicio correspondiente; en este caso, la proposición que expresa el principio de causalidad eficiente. En otras palabras, desde el punto de vista psicológico, nuestro conocimiento se origina en la percepción sensible y la presupone, aun cuando se extienda más allá de su alcance inmediato. Pero desde el punto de vista lógico, el nexo o conexión entre el sujeto y el predicado, en una proposición de suyo evidente, se afirma como necesario, no porque los términos connoten objetos entregados por la percepción sensible, y aun cuando lo hagan, sino porque el análisis de los términos revela la necesaria conexión entre ellos. Debe añadirse, sin embargo, que para santo Tomás no se trata de un mero análisis verbal, en que se plantee el problema de a qué tipo de principios

evidentes de suyo pertenece el principio de la causalidad eficiente. Como hemos visto, reconocía que la relación con una causa no “entra en la definición” de un ser que comienza a existir. Aquí, análisis significa reflexión sobre el significado objetivo de los términos, en un caso o casos concretos, que da como resultado la comprensión de la relación entre ellos. Santo Tomás creía que sin la experiencia no tendríamos idea de una cosa que empieza a existir; pero también creía que la experiencia de casos concretos de cosas que empiezan a existir por medio de una cosa extrínseca, proporciona cierta luz sobre el hecho de que algo que empieza a existir debe hacerlo, necesariamente, por medio de algo extrínseco que ya existe. Así, una vez que tenemos la experiencia requerida podemos saber a priori que siempre que algo empieza a existir lo hace como resultado de una cosa extrínseca que ya existe. No podemos decir, de ningún modo, que esta teoría sea un empirismo; de hecho, es incompatible con un empirismo desarrollado. Pero santo Tomás no consideró que contradijera al elemento “empírico” de su propia filosofía.

> Es propio de la naturaleza intelectual humana conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y parte; y lo mismo sucede con los demás principios. Mas el conocimiento de la parte y del todo le viene de las especies inteligibles recibidas de los objetos externos […] Así, el conocimiento de los primeros principios proviene de los sentidos [*S. t.*, Ia, IIae, 51, 1].

Que santo Tomás haga uso frecuente de este ejemplo del todo que es mayor que cualquiera de sus partes, hace aún más aguda la objeción a la teoría de las proposiciones necesarias y las informativas, a saber: que si las proposiciones son necesarias son lingüísticas y no afirmaciones informativas de hecho. Dejo a un lado, sin embargo, esta cuestión por el momento, a fin de no interrumpir la línea de pensamiento.

Aun cuando santo Tomás admitía principios evidentes de suyo que, en cierto sentido, proporcionan información acerca de la realidad, no pensó que pudiéramos deducir todo un sistema filosófico a partir de estas proposiciones abstractas. Es verdad, desde luego, que, según él, no deberíamos reconocer el principio de causalidad eficiente a menos que

hubiésemos tenido experiencia de relaciones causales. Por ello, si tomamos en cuenta la génesis psicológica de nuestro reconocimiento de estos principios, podemos decir que el reconocimiento del principio de causalidad eficiente muestra que hay causas. Pero no podemos empezar con el principio y deducir por pura lógica que hay causas en el mundo. Es necesario que, si algo empieza a existir, lo haga por medio de algo extrínseco ya existente; pero no es lógicamente necesario que haya algo que haya empezado o empiece a existir. El principio puede expresarse en forma hipotética. Si hay algo que empieza a existir, lo hace por medio de algo extrínseco que ya existe. Y lo mismo es verdad acerca de otros principios evidentes de suyo. Santo Tomás admitía una única proposición evidente de suyo y existencialmente necesaria, a saber: la proposición "Dios existe". Pero como después insiste en que esta proposición, a pesar de ser evidente "de suyo", no lo es para cualquier ser humano, podemos decir que en la práctica, y por lo que a nosotros respecta, no hay para santo Tomás proposiciones evidentes de suyo y existencialmente necesarias. Por ello, no podemos deducir el sistema de la realidad existente de una serie de definiciones o axiomas, o de cualquier otra serie de principios metafísicos. En relación con esto, no podemos empezar con lo que santo Tomás llama los primeros principios del orden especulativo, por ejemplo, el principio de no contradicción, y deducir de él todos los demás principios evidentes de suyo. Cuando habla de "reducir" una proposición evidente de suyo al principio de no contradicción, se refiere a la actividad de demostrar que negar la proposición implicaría una contradicción. En este sentido, se dice que es "reductible" al principio de no contradicción y que se "basa" en él. Pero de ahí no se sigue necesariamente que la proposición a que se hace referencia pueda ser deducida del principio de no contradicción.

En consecuencia, no podemos construir un sistema puramente deductivo de proposiciones evidentes de suyo. Y aunque pudiéramos hacerlo, no podríamos deducir que existen los entes. Se trata de un punto de importancia. Demuestra que la concepción tomista de la actividad del filósofo no implica la pretensión de que éste tenga un método especial propio que le permita llevar a cabo la tarea de las ciencias particulares. El

filósofo no puede deducir del principio de causalidad eficiente, las causas particulares de los acontecimientos particulares. Por ejemplo, no puede decirnos cuáles son las causas y las condiciones de los crecimientos cancerosos. Tampoco puede deducir —a partir de la afirmación general de que toda cosa material posee una estructura inteligible o “forma” (teoría que veremos en el capítulo siguiente)— que las cosas materiales estén compuestas físicamente de los cuatro elementos de la vieja tradición o de átomos y electrones. No podemos deducir, a partir de premisas puramente metafísicas, las hipótesis y conclusiones de las ciencias.

Este punto puede aclararse anticipando, en cierta medida, la concepción tomista general sobre la actividad del metafísico, y llamando la atención sobre ella. A esta actividad le concierne interpretar y comprender los datos de la experiencia; y en esta medida el impulso básico del entendimiento es común al metafísico y al científico. Pero el primero se ocupa fundamentalmente de las cosas consideradas en su aspecto más amplio y general, es decir, como seres o cosas. Según santo Tomás, el metafísico dirige su atención a las cosas en cuanto existentes; su mirada se fija en su existencia y trata de comprenderla. Y ésta es una de las razones por las que santo Tomás dice, como veremos más adelante, que toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. Al mismo tiempo, el metafísico considera primero la estructura inteligible de las cosas, justo como tal, y las relaciones fundamentales entre ellas. Podríamos decir que se ocupa de la estructura categorial de la realidad empírica. Santo Tomás considera, por ejemplo, las categorías de “sustancia” y “accidente” y la distinción, en todo ente finito, entre acto y potencia, temas que se examinarán en el capítulo siguiente.

Ahora bien, en todo esto, santo Tomás se ocupa de la estructura de las cosas, consideradas en un nivel de generalidad mucho más amplio de aquel en que son consideradas en las ciencias particulares. Comprendía perfectamente que al decir, por ejemplo, que todo ente finito está compuesto de potencia y acto, es decir, que es algo definido pero todavía no todo lo que puede ser, no decía cuáles son las potencias concretas de este o aquel ente finito o qué forma precisa adopta su desarrollo. Y se daba cuenta de

que, al decir que un organismo vivo es una unidad que se desarrolla y en la que podemos distinguir la “materia”, lo que tiene de común con todas las cosas materiales, y la “forma” que la sella, por así decirlo, como una cosa de un tipo definido, no nos dice nada acerca de la estructura física concreta de un narciso, como algo distinto de una margarita. Para obtener el conocimiento de la estructura física de este o aquel tipo de organismo o de esta o aquella cosa inorgánica, debemos volvernos a la ciencia en cuestión. Igualmente, la comprensión metafísica de la naturaleza de las relaciones no nos dice, ni puede hacerlo, qué relaciones concretas pueden encontrarse en el mundo. La metafísica no es lo mismo que una ciencia empírica; ni podemos deducir esta última de la primera. Como veremos en el capítulo siguiente, en las obras de santo Tomás no existe una distinción clara entre la filosofía y las ciencias particulares. Pero tampoco podía esperarse semejante distinción en ese periodo. Creo, sin embargo, que dijo lo suficiente para señalar las exigencias de su sistema respecto al desarrollo de esta distinción. La purificación de la ciencia de toda metafísica, en el sentido de no permitir que las proposiciones metafísicas sirvieran como hipótesis científicas concretas, y la preservación de la metafísica a fin de que no sea considerada como una física primitiva, parecen ser exigencias de su concepción general. La metafísica no es un obstáculo en el desarrollo de la ciencia, permite este desarrollo y aun lo exige, de tal manera que se dé un contenido concreto al esqueleto de la generalidad categorial. Por otra parte, el desarrollo de la ciencia no convierte a la metafísica en algo superfluo. El hecho de que aumente nuestro conocimiento de la estructura concreta de determinados tipos de cosas, no hace menos verdadera la afirmación de que cada cosa material tiene una estructura. Es cierto que este último tipo de conocimiento es “inútil”, si con ello queremos decir que no puede ser usado justo en la forma en que se usan las hipótesis científicas. Pero no es inútil para quienes están animados por el deseo de conocer explícitamente las categorías generales y los principios estructurales del ser, en cuanto guardan proporción con el entendimiento humano.

Santo Tomás implica de hecho que la metafísica proporciona los principios heurísticos generales que emplea el científico. Pero no quiere

decir que el científico necesite aceptar conscientemente tales principios heurísticos de manos del metafísico. De lo que se trata es más bien de que el científico, como cualquier otra persona, aprehende implícitamente, por ejemplo, la distinción entre una cosa y sus relaciones, y piensa en estos términos. Lo que el metafísico hace no es dictar al científico, sino aislar y analizar abstractamente los principios y categorías más generales que, según piensa santo Tomás, el científico, como todos los demás, usa en la práctica. Y esto no porque el entendimiento humano esté determinado o condicionado por formas o categorías puramente subjetivas, sino porque todo entendimiento las aprehende implícitamente en la experiencia. El análisis metafísico, siempre y cuando su carácter metafísico esté salvaguardado en su pureza, puede alcanzar cierto grado de finalidad; pero el conocimiento científico puede seguir aumentando. Ahora bien, este conocimiento aumentado no implica necesariamente una revolución en la metafísica. Sus funciones son diferentes.

Por ello, concluyo que, en tanto que la actitud general de desconfianza hacia la metafísica se basa en la idea de que ésta implica necesariamente la pretensión de que el filósofo puede deducir el sistema del mundo de principios a priori, esta actitud está mal dirigida en la medida en que incluye en su objeto a la filosofía de santo Tomás. Es verdad que algunos aristotélicos de un periodo posterior cerraron los ojos al avance científico del Renacimiento y confundieron, para todo propósito, la metafísica con la física. Y también es verdad que algunos metafísicos posmedievales hablaban como si la filosofía pudiera convertirse en un sistema puramente deductivo semejante a la matemática pura. Pero pienso que santo Tomás repudiaría ambas actitudes. Sin embargo, esto no resuelve el problema de saber si cuando santo Tomás enunciaba proposiciones sobre las cosas como tales, decía en realidad algo. Ni tampoco soluciona el problema de si al hablar de Dios no intentaba trascender la experiencia en una forma completamente incompatible con su concepción del papel fundamental de la percepción sensible en el conocimiento humano. Pasaré ahora a examinar brevemente estos puntos.

Por lo que se refiere a la consideración de las cosas como tales o como entes, y su análisis en cuanto tales, puede hacerse la objeción de que, a pesar de que este procedimiento puede ser legítimo en el sentido de que no puede haber una prohibición a priori en su contra, no lleva más que a la enunciación de trivialidades y en realidad no proporciona información alguna. Ya se ha mencionado la distinción que santo Tomás hace entre acto y potencia, entre la realidad de una cosa, su ser realmente esto o aquello, y su capacidad de cambio, de adquirir nuevas características accidentales o aun, en el caso de las cosas materiales, de convertirse en algo distinto. Y es inmediatamente evidente que, cuando menos en un sentido, la afirmación de esta distinción no proporciona ninguna nueva información. Por ejemplo, el hecho de que el hombre ordinario —quiero decir, aquel que desconoce la filosofía— ponga madera o carbón en su fuego durante el invierno, muestra claramente que sabe que la madera o el carbón son capaces de sufrir cambios, que tienen potencia. De manera semejante, el hombre ordinario no duda de que los acontecimientos tengan causas. Si se encuentra a alguien con una bala dentro, el hombre ordinario supone que el muerto o se disparó así mismo o le dispararon, sea intencionalmente, sea por accidente. Aun cuando no pueda determinarse la causa de muerte de la persona, al hombre ordinario no se le ocurre dudar de que hay una causa. Por ello, cuando se presenta el metafísico y anuncia que las cosas finitas están compuestas metafísicamente de potencia y acto y que todo acontecimiento tiene una causa o causas, da la impresión de enunciar, en términos innecesariamente solemnes, una verdad de la que todos tienen ya conciencia.

En mi opinión, se trata de un punto de considerable importancia. Pero no creo que perturbara a santo Tomás. Es cierto que la gente, en general, se da cuenta de que esta o aquella cosa particular es capaz de sufrir cambios, y también de que en la práctica los acontecimientos tienen causas. Y este darse cuenta encuentra su expresión en las proposiciones concretas del lenguaje común. Pero el llamado hombre de la calle no advierte o “nota” conscientemente las características estructurales de las cosas que caen en el campo de su experiencia, ya que estas características son tan familiares que se toman como algo natural. Y dado que no las advierte conscientemente ni

reflexiona sobre ellas, no aprehende reflexivamente su conexión con el ente finito como tal. Ni tampoco trata de analizar la naturaleza de la relación causal, a pesar de que se dé cuenta práctica de la relación causal y a pesar de que con frecuencia investigue las causas particulares de los acontecimientos particulares. El metafísico, en cambio, presta atención a lo que es tan familiar que se toma como algo natural, y trata de analizar en forma abstracta las características y relaciones de las que todos poseen una conciencia implícita y no reflexiva. Por ejemplo, cuando analiza la relación causal no entrega a la gente una nueva información: hay relaciones causales, pues esto ya se sabe; y menos aún le dice cuál es la causa particular de este acontecimiento particular. Analiza lo que significa decir que *X* es la causa de *Y*, y *Y* el efecto de *X*.[2] Por lo que a esto se refiere, ¿acaso no consiste gran parte de la filosofía en general en un análisis aclaratorio de lo que ya se conoce en cierto sentido? Por ejemplo, el mundo no tuvo que esperar la venida de Sócrates para poder distinguir entre lo bueno y lo malo, y decir correctamente que una acción era objetivamente injusta y otra justa. El ateniense común y corriente tenía cierto conocimiento de los valores morales, pero de ahí no se sigue que hubiera podido dar la definición de la justicia, el valor, etc. Todo lo que podía hacer, es lo que hacían tan frecuentemente aquellos a quienes Sócrates interrogaba: señalar ejemplos concretos. El conocimiento de los valores morales del ateniense medio era implícito y práctico, y no explícito y teórico o abstracto. Y sin duda, sus ideas eran confusas a veces. Lo que Sócrates quería era hacer explícito lo implícito y aclarar lo confuso. Pero no por ello decimos que la actividad de Sócrates haya sido inútil. Ni tampoco, cuando el metafísico analiza la relación causal o llama la atención hacia la estructura esencial del ente finito, hay razón para decir que su actividad sea inútil, a menos que estemos preparados a decir que la filosofía en general es inútil.

Quizá debiera llevarse este asunto más adelante en conexión con los *principia per se nota* o principios evidentes de suyo de santo Tomás. Pero prefiero aclarar de una vez que no encontraremos en el Aquinatense un examen explícito de la cuestión de hasta qué punto son “informativos” estos

principios evidentes de suyo. En mi opinión, es absurdo tratar de encontrar en un filósofo dado todos los problemas posibles y sus soluciones. Sin embargo, santo Tomás dice lo suficiente para sugerir que no puede dejársele "fuera" porque así lo decreten algunos críticos modernos, aunque quizá fuera posible pensar así en un principio.

Tomemos la afirmación de que un todo finito es mayor que cualquiera de sus partes.[3] Con frecuencia se señala que esta proposición es verdadera —y necesariamente verdadera—, en virtud del significado de sus términos. Una vez dado este significado, la proposición tiene que ser verdadera, y es inconcebible que pueda aducirse un ejemplo que nos llevara a decir que la proposición es, después de todo, falsa o que admite excepciones. Pues si se nos llamara la atención sobre cualquier ejemplo contrario, diríamos: "eso no es lo que se significa al hablar de un todo", o "eso no es lo que se significa al decir parte". Pero a pesar de que la proposición es cierta, no nos dice que haya en el mundo todos o partes. Puede decirse que lo que hace es elucidar el uso de palabras o símbolos; pero no da una información sobre hechos. Puede decirse también que la proposición no trata sólo de palabras, pues afirma una relación objetiva entre aquello a lo que se aplica la palabra "todo" y aquello a lo que se aplica la palabra "parte". Si las convenciones del idioma castellano exigieran el uso de "parte" donde usamos "todo", y "todo" donde usamos "parte", sería verdad decir que la parte es mayor que cualquiera de sus todos y falso decir que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pero la relación objetiva que se afirma sería exactamente la misma que la afirmada por la proposición expresada de acuerdo con el lenguaje castellano real. Y esto muestra que no se trata de un mero "asunto de palabras". Sin embargo, puede objetarse que aunque esto sea cierto, la proposición no da ninguna "información", sea cual fuere la forma que se exprese, ya que todos saben que lo que se llama "todo" es mayor que lo que se llama su "parte".

En mi opinión, sin embargo, santo Tomás lo admitiría. Él distinguía entre proposiciones evidentes de suyo, el significado de cuyos términos es fácilmente comprensible, de tal manera que puede decirse que la proposición resulta inmediatamente obvia para cualquiera, y otras

proposiciones evidentes de suyo, el significado de cuyos términos no es fácilmente comprensible, de manera que la verdad de la proposición no es obvia, de ningún modo, para todos. Lo que constituye un principio evidente de suyo no es el número de personas que comprendan los términos y vean la necesaria verdad de la proposición, sino la conexión necesaria misma entre el sujeto y el predicado, que puede o no ser obvia para todos. Ahora bien, la proposición "el todo es mayor que cualquiera de sus partes" es un ejemplo del primer tipo. Es una proposición en la cual el significado de los términos es tan fácilmente comprensible que la verdad de la proposición es naturalmente conocida por cualquiera. Aunque la gente no esté acostumbrada a decirse "el todo es mayor que cualquiera de sus partes", lo sabe si se trata de personas normales. Y no creo que santo Tomás hubiera vacilado antes de admitir que si se le anuncia solemnemente a un hombre ordinario que el todo es mayor que cualquiera de sus partes, no se le está proporcionando información de hecho sobre el mundo; si proporcionar información a alguien significa decirle algo que no supiera antes.[4] Pues santo Tomás supone claramente que cualquier persona normal se ha dado cuenta de que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. No sugiere que la proposición dé una nueva información, sino que presenta esta proposición como un ejemplo admitido de una proposición indudable. Y si se dice que es necesariamente verdadera en virtud del significado de los términos, esto es justo lo que dice santo Tomás. Él añadiría aún, sin duda, que se afirma una relación objetiva: pero no era tan necio como para suponer que esta relación es desconocida hasta que se formula o se oye formular la proposición abstracta.

En cambio, el principio de la causalidad eficiente es distinto. Difícilmente podríamos definir "todo" sin mencionar "parte", o "parte" sin mencionar "todo". Pero, como observó el propio santo Tomás, la relación con una causa no entra en la definición de algo que empieza a existir. A menos que enunciemos el principio de causalidad en una forma francamente tautológica ("todo efecto tiene una causa"), el principio no es tautológico en el mismo sentido en que se ha llamado "tautológica" a la proposición: "el todo es mayor que cualquiera de sus partes". De hecho,

algunas veces se ha dicho que el principio de causalidad expresado en esta forma: “todo acontecimiento tiene una causa”, no excluye nada y por ello nada afirma. Pero hay quienes niegan el principio, o más bien, hay quienes niegan que el principio sea universal y necesariamente verdadero. Y si puede negarse, esto significa que no es vacuo para quienes lo niegan. Pues excluye lo que afirman quienes lo niegan. Pero si puede negarse en tal forma que la negación no sea puramente verbal, surge una dificultad en relación con su supuesta “evidencia de suyo”. ¿Es una hipótesis empírica o se trata de un ejemplo de lo que ahora se llama “una proposición sintética a priori”? Santo Tomás lo entendía seguramente en este último sentido. Pero no quiero entrar a discutir aquí este problema a pesar de su importancia. Lo que quiero es destacar el punto que interesa en el examen presente, a saber: que todos actúan en el supuesto de que todos los acontecimientos tienen causas, y que la mayor parte de la gente se atrevería a decir que “sabe” que todos los acontecimientos tienen causas, aunque no sea capaz de decir nada más sobre el asunto. Por ello, la enunciación formal del principio de causalidad eficiente no les parece una nueva información, en el sentido en que se proporciona información a un hombre cuando se le dice que hay una cobra debajo de su silla, hecho que hasta entonces ignoraba. Sin embargo, el principio dice algo. Dice algo acerca de las cosas que empiezan a existir, si es que hay tales cosas, y excluye de la clase de cosas que son necesariamente causadas aquella que no empieza a existir, siempre y cuando supongamos que haya tal cosa.

Podemos ver, pues, que para santo Tomás el filósofo como tal no tiene un acceso privilegiado o una esfera de experiencia de la que están excluidos los no filósofos. Su comprensión de la estructura inteligible del mundo presentada por la experiencia, es el resultado de la reflexión sobre los datos de la experiencia y de la comprensión de aquellos datos que son, en principio, datos de la experiencia para todos, sean filósofos o no. William James declaró que la escolástica —que llamaba “la hermana menor universitaria del sentido común”— no era más que el sentido común convertido en algo pedante. La intención no era precisamente elogiosa, ni el veredicto de James tiene que ser aceptado por todos; pero me parece que

hay algo de verdad en la observación. Pues, santo Tomás, para limitar la observación de James a él, no pensaba que el filósofo gozara de un acceso privado a una esfera de la realidad de la que están excluidos los hombres ordinarios. En cierto sentido, el hombre común y corriente aprehende los principios metafísicos fundamentales, a pesar de que no los formula en la forma abstracta en que lo hace el filósofo. Frecuentemente, éste hace explícito lo que implícitamente es sabido por la gente en general. Por ejemplo, el hombre ordinario usa correctamente los términos universales y puede decirse que sabe, en cierto sentido de la palabra "saber", que no hay universales que existan "por ahí"; pues nunca se le ocurriría mirar tras la cerca o tomar un telescopio para comprobar si hay por ahí un universal llamado "caballidad" además de los caballos. Pero probablemente quedaría confundido si se le pidiera un análisis lógico de los términos universales. Por ello cuando un filósofo como santo Tomás dice que no hay entidades universales que existan independientemente por ahí, no da al hombre ordinario una información completamente nueva. Por otra parte, su análisis de los términos universales no es superfluo.

Quizá se diga que todo esto está muy bien. Sea que estemos o no de acuerdo con el análisis tomista de la causalidad o del acto y la potencia, es obvio que en este campo particular no trabaja sobre la base del supuesto de que él tiene un acceso privilegiado a una esfera de la existencia de la que está excluido el hombre ordinario. En otras palabras, es obvio que, cuando menos en algunos de sus análisis metafísicos, no pretende desempeñar el papel de un explorador que regresa trayéndonos noticias acerca de la existencia de cosas hasta entonces completamente desconocidas para los mortales ordinarios. Pero ya se ha señalado en este libro que, para santo Tomás, toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. ¿Y acaso no pretende ahora ser capaz de trascender la esfera de la existencia ordinaria y traer nuevas sobre la existencia de un ser que está más allá de los límites del conocimiento humano normal?

Es necesario comprender el punto de vista de santo Tomás como metafísico. Gracias a los siglos de teísmo que hay tras de nosotros, tenemos

naturalmente cierta noción de Dios; y si dudamos de la verdad del teísmo, tendemos inevitablemente a plantearnos preguntas de este tipo: “¿Hay acaso un Dios?”, o “¿Existe Dios?”; o si somos más refinadamente intelectuales: “¿Hay un algo, y un algo único, que sea infinito, omnisciente, omnipotente, etc.?” Y una vez que nos hemos planteado la pregunta en esta forma, es natural que pasemos a decir que antes de tratar de contestarla necesitamos encontrar un método que nos permita responder a tales preguntas. Pero aun cuando esta forma de enfrentarnos al problema sea perfectamente comprensible, y aunque la pregunta haya podido plantearse en esta forma en el siglo XIII (ya que los hombres como santo Tomás tenían también una idea de Dios antes de preguntarse si hay pruebas racionales a favor de la creencia en Él), la actitud de santo Tomás es de hecho muy diferente. Es obvio que para él la reflexión atenta sobre el significado objetivo de —digamos— la generación y la corrupción revela la relación de dependencia de las cosas que se generan y corrompen con algo que no es ellas mismas y que no se genera ni corrompe, ni tampoco puede hacerlo. Estaba convencido de que si un hombre presta atención (aunque, desde luego, puede no hacerlo) a la estructura metafísica de las cosas en cuanto tales, se le revela su dependencia existencial respecto a algo que las trasciende. La función de los argumentos que prueban la existencia de Dios es dar un testimonio explícito del proceso de análisis y reflexión metafísicos. Así, la existencia objetiva de un ser completamente independiente del que dependen existencialmente las cosas que caen dentro del campo de nuestra experiencia natural, se revela con gran fuerza a la inteligencia que lleva a cabo el análisis de la estructura metafísica de estas cosas. En este sentido, podemos decir que para santo Tomás la proposición que afirma la existencia de Dios no es tanto una respuesta a la pregunta: “¿Hay un Dios?”, como una respuesta a la pregunta: “¿Qué son las cosas consideradas simplemente como tales?” Para él, la inteligencia conoce primero las cosas materiales, y puede considerarlas desde un punto de vista metafísico. Si así lo hace, santo Tomás está convencido de que llegará, por el proceso de análisis, a verlas como dependientes de “algo” que está más allá de ellas. Y entonces surge la pregunta de qué clase de ser es ese “algo”. Santo Tomás no ofrece su

afirmación de la existencia de Dios como una hipótesis empírica que explique, por ejemplo, la experiencia religiosa; menos aún está basado en una experiencia personal incomunicable. Sus pruebas de la existencia de Dios son una prolongación de la reflexión sobre las cosas como tales, acerca de lo cual ya se ha llamado la atención. De esta manera está preparado para decir que "todos los agentes cognoscitivos conocen a Dios implícitamente en todo aquello que conocen" (*De veritate*, 22, 2 *ad* 1). Éste es el punto que trato de mostrar. Cuando el metafísico afirma la existencia de Dios, santo Tomás no considera que penetre en una esfera de la experiencia de la realidad de la que están excluidos todos los no filósofos. Ni tampoco considera que el filósofo vaya en un viaje de exploración del que vuelva con la asombrosa nueva de que hay un Dios "por ahí". Empieza, más bien, con lo que todos empiezan, y reflexiona sobre los datos comunes de la experiencia. Pero tiene un poder de análisis reflexivo que, si es estimulado por el interés necesario, lo lleva a ser un filósofo. Y trae así al nivel de la reflexión consciente y explícita verdades que muchos no han aprehendido nunca quizá conscientemente, a pesar de que las verdades, una vez aprehendidas, arrojan luz sobre el contenido de sus experiencias.

Por ello, cuando santo Tomás habla del filósofo que llega a la afirmación de la existencia de Dios, no quiere decir que el filósofo pueda trascender la experiencia humana y las limitaciones de la inteligencia humana. Para él, la inteligencia humana, como inteligencia, está abierta a toda la realidad o al ser, en el sentido en que es la facultad de aprehender lo inteligible y todo ser es, como tal, inteligible. Al propio tiempo, considerada justo como inteligencia humana, es decir, como inteligencia encarnada, depende de la percepción sensible para la adquisición de conocimiento. Esta dependencia no anula o destruye su apertura a la realidad en un sentido más amplio que la pura realidad material; pero sí significa que en la vida presente la inteligencia humana sólo puede conocer la realidad espiritual o supersensible en tanto ésta se manifiesta en el mundo material, es decir, en tanto la reflexión activa de la inteligencia discierne la relación del objeto finito, que entrega la experiencia directa, con lo que trasciende nuestra experiencia directa natural. "Nuestro conocimiento natural tiene su

principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde puede llevarle [la reflexión sobre] lo sensible" (*S. t.*, Ia, 12, 12). Y de nuevo: "lo que no cae bajo la actuación del sentido tiene imposibilidad de ser aprehendido por el entendimiento humano, sino en tanto es deducido de lo sensible" (*C. g.*, 1, 3). De esta manera, podemos tener un conocimiento natural de Dios sólo en tanto las cosas finitas señalan más allá de sí mismas y manifiestan la existencia de aquello de lo que dependen. Por ello, las pruebas de la existencia de Dios dicen primordialmente algo acerca de las cosas que caen dentro del campo de la experiencia. Dicen que estas cosas dependen de algo que las trasciende, pero no dan al filósofo, ni a ningún otro hombre, una intuición de Dios. Cualquier experiencia más inmediata de Dios debe ser de carácter sobrenatural y obra de Dios mismo dentro del alma; no puede ser obtenida por el análisis y la reflexión filosóficos.

A fin de aclarar aún más la posición de santo Tomás debe añadirse que no sólo para la adquisición inicial de conocimiento depende el entendimiento de la experiencia sensible. Sostenía además que no podemos usar el conocimiento adquirido sin emplear imágenes o "fantasmas"; y estas imágenes son resultado de la percepción sensible.

> Para que el entendimiento comprenda realmente algo, se requiere un acto de la imaginación y de otras facultades [sensibles], no sólo al recibir nuevos conocimientos, sino también para usar los ya adquiridos […] Cualquiera puede experimentar en sí mismo que cuando trata de comprender algo, se forma imágenes a modo de ejemplos en los que pueda ver, por así decirlo, lo que trata de comprender. Por ello también, cuando queremos que alguien comprenda algo le proponemos ejemplos, a partir de los cuales pueda formarse imágenes a fin de comprender [*S. t.*, Ia, 84, 7].

Santo Tomás no creía en un pensar sin imágenes y consideraba la necesidad de recurrir a ellas como un ejemplo de la dependencia real de la actividad mental respecto de las facultades o poderes sensibles. Que el pensamiento vaya o no acompañado siempre de imágenes es discutible, en todo caso, a fin de hacer sostenible la concepción de santo Tomás, el término "imagen" debería entenderse como sinónimo de "palabra" y "símbolo". En otra forma, sería extremadamente difícil mostrar que la lógica simbólica y las matemáticas puras requieren el uso de imágenes.

Pero santo Tomás consideraba la verdad de la proposición general acerca de que la actividad mental requiere naturalmente el uso de la imaginación, como algo confirmado por la experiencia. Señala, por ejemplo, que "si el uso de la imaginación está impedido por una lesión orgánica, el poder de un hombre para usar el conocimiento adquirido queda disminuido" (*ibid.*, y *cf. De potentia*, 3, 9 *ad* 22).

Añadimos estas observaciones a fin de hacer ver que santo Tomás aplicaba su teoría de la necesidad de lo que él llama el "recurrir a las imágenes" de nuestro pensar acerca de las cosas espirituales. "Las cosas incorpóreas, de las que no hay imágenes *(phantasmata)*, son conocidas por nosotros por medio de la comparación con los cuerpos sensibles, cuyas imágenes son […] Así, cuando comprendemos algo de las cosas incorpóreas, necesitamos recurrir a las imágenes de los cuerpos, porque no hay imágenes de las cosas incorpóreas mismas" (*S. t.*, Ia, 84, 7 *ad* 3). Por ejemplo, cuando concebimos la inmensidad divina no podemos menos que imaginar que Dios se extiende por todas partes, como si se desplegara en el espacio. No podemos evitar usar una imagen o símbolo, aunque sepamos que Dios no es una cosa material que pueda extenderse o desplegarse. Ni siquiera el filósofo puede liberarse de la dependencia del entendimiento respecto a la percepción sensible.

Por ello, para santo Tomás, cualquier pretendida revelación de la esencia divina, cualquier develación de la naturaleza íntima de Dios, por el poder de la razón especulativa, no sería más que un seudoconocimiento. Estaba convencido de que hay un deseo natural de conocer al ser supremo, deseo que se muestra en el nivel consciente, por ejemplo, en la reflexión metafísica. Pero añadiría que este deseo es racional en la medida en que haya medios disponibles. Y la reflexión filosófica no es un medio para satisfacer este deseo, no porque los teólogos digan que no lo es o porque levanten una barrera con el aviso "los infractores serán consignados", sino a causa de que nuestra dependencia natural respecto de la experiencia sensible y la imaginación, nos hace imposible penetrar en la esencia divina. Si, siguiendo a Hegel, tratamos de hacerlo, el resultado será una eliminación progresiva de la trascendencia divina y la elaboración de una

caricatura del insondable misterio de Dios. Como veremos más adelante, en el capítulo dedicado a Dios, santo Tomás pensaba que la reflexión filosófica nos da un conocimiento de lo que Él no es, más que de lo que es. El metafísico no puede trascender la limitación del entendimiento humano, limitación que es común a todos. Por ello, no debemos esperar en la metafísica descubrimientos asombrosos, comparables con los que se hacen en las ciencias particulares o con los hechos por los exploradores.

Aun cuando santo Tomás no hacía afirmaciones extravagantes a favor de la metafísica, pensaba que el metafísico puede alcanzar la certeza dentro de una esfera limitada. Y puede parecernos que no hacía más que presuponer la capacidad del entendimiento para conocer. De hecho, se ha dicho que, en general, los filósofos medievales eran dogmáticos ingenuos pues sus filosofías no llevaban una teoría del conocimiento como prólogo. Pero aun cuando este punto de vista sea comprensible, y aunque sea cierto que santo Tomás no prologó su filosofía con una teoría explícita del conocimiento, hay poco fundamento para pensar que hubiera gustado de un intento de "justificar" el conocimiento, si esto se toma en el sentido de una justificación desde fuera, por así decirlo. ¿Cómo podría justificarse el conocimiento desde fuera? A pesar de todo, santo Tomás dio algunos pasos para justificar nuestra convicción espontánea de que el conocimiento de la verdad puede obtenerse por medio del análisis de las bases de esta convicción y llamando la atención hacia actos indudables de conocimiento. Si así lo deseamos, podemos llamar a esto una justificación desde dentro. Y aunque santo Tomás no haya dicho mucho sobre el asunto, dijo lo suficiente para esclarecer su posición general y mostrar la línea general que adoptaría frente al escepticismo.

De acuerdo con santo Tomás, el entendimiento se da cuenta de su capacidad para alcanzar la verdad justo en el acto de conocerla. La verdad se predica primariamente de las proposiciones; o según sus propias palabras, la verdad se encuentra primariamente en el juicio. Ahora bien, hay proposiciones indudables, cuya verdad no puede ser puesta realmente en duda, aunque desde luego puedan ser negadas verbalmente. "El todo es

mayor que cualquiera de sus partes” sería un buen ejemplo. Y al reconocer la verdad de tales proposiciones indudables, el entendimiento reconoce tanto el hecho de que conoce su verdad, como que por su naturaleza está conformado a la realidad y, por ello, al conocer. En un pasaje más bien oscuro, santo Tomás afirma que la verdad es

> un resultado de la actividad del entendimiento, cuando el juicio del entendimiento es sobre la cosa tal como es. La verdad es conocida por el entendimiento cuando éste reflexiona sobre su acto, no sólo sabiendo de este acto sino también sabiendo la relación de conformidad entre el acto y la cosa *(proportionem eius ad rem).* Esto, de hecho, no puede ser conocido a menos que se conozca la naturaleza del acto mismo; y esto, a su vez, no puede ser conocido a menos que se conozca la naturaleza del principio activo, es decir, del entendimiento mismo, a cuya naturaleza pertenece el conformarse a la realidad (a las cosas, *rebus*). Por ello, el entendimiento conoce la verdad cuando reflexiona sobre sí mismo [*De veritate*, 1, 9].

Así, el entendimiento conoce su propio poder de alcanzar la verdad reflexionando sobre sí mismo en el acto de conocer la verdad. El punto de vista de santo Tomás era que, cuando menos algunas veces, conocemos algo con certeza, conocemos que lo conocemos y al conocerlo conocemos que el objeto es cognoscible. Puede objetarse que este punto de vista es ingenuo y no crítico, pues significa aceptar la convicción espontánea del hombre ordinario de que puede alcanzar la verdad y, con frecuencia, lo logra. Pero hay que señalar que, para santo Tomás, la convicción del hombre ordinario sobre este asunto nada tiene de “ingenua”. Justo en el acto de conocer se reconoce la capacidad de la inteligencia para conocer; y esto es lo que reconoce el hombre ordinario. El filósofo puede reflexionar sobre este reconocimiento y volver explícito lo que para el hombre ordinario estaba implícito. Proceso al que podemos llamar “segunda reflexión”. El pasaje citado es un ejemplo de segunda reflexión. Pero la “reflexión” de la que habla el pasaje no es la reflexión filosófica: es lo que podemos llamar “primera reflexión”: ese darse cuenta de conocer la verdad que, cuando menos algunas veces, acompaña la actividad mental del hombre común y corriente. En otras palabras, el filósofo puede reflexionar sobre la conciencia del hombre común de haber alcanzado la verdad, pero no tiene a su disposición ningún medio especial y extraordinario para probar que

conocemos la verdad o que el “conocimiento” es conocimiento. Si un filósofo comentara que en este caso nunca podremos probar que podemos alcanzar la verdad, y que si no lo probamos nunca podremos conocerla, santo Tomás replicaría que el tipo de prueba que el filósofo busca es inútil en sí e imposible de hecho, pero que de ahí no se sigue que no podamos alcanzar la verdad ni saber que la hemos alcanzado. No necesitamos ninguna otra garantía de nuestra capacidad para alcanzar la verdad, como no sea nuestra conciencia o reconocimiento del hecho de que realmente la alcanzamos.

Leemos en el *De veritate* (10, 12 *ad* 7) que a pesar de que se puede pensar sobre la afirmación de que uno no existe, nadie le da su asentimiento; esto es, nadie puede afirmar, dándole su asentimiento interior, que no existe. “Pues por el hecho de que percibe algo, percibe que existe.” Al enunciar la proposición “existo”, sé que estoy enunciando una proposición verdadera y no puedo mostrarme escéptico ante su verdad, aunque puedo, desde luego, decir las palabras “no existo”. Pero debe observarse que santo Tomás no dice que un hombre percibe que tiene un alma espiritual o que afirma su existencia como sujeto pensante, si por ello nos referimos simplemente a un entendimiento. Darse cuenta de la propia existencia —que es de lo que habla santo Tomás—, es un darse cuenta del que gozan también quienes desconocen toda filosofía; es anterior a cualquier teoría metafísica del yo. El hombre común, al que se refiere santo Tomás, ciertamente afirmaría que existe, si se le interrogara al respecto, pero con ello no querría decir que existe simplemente como entendimiento. De hecho, santo Tomás no usó —ni habría usado nunca— la proposición “existo” en la forma en que Descartes usó su *Cogito, ergo sum.* Por ejemplo, la idea de empezar por la afirmación de la propia existencia como sustancia pensante o inteligencia, y pasar de ahí a probar la existencia del mundo exterior, que incluye el propio cuerpo, es completamente ajena a su punto de vista. Pues, como hemos visto, estaba convencido de que el conocimiento y conciencia de sí mismo del ser humano presuponen la percepción sensible. Nuestra conciencia inicial del yo empieza con la conciencia de actos dirigidos hacia el exterior como actos nuestros. Por ello,

empezar por una especie de ego o entendimiento aislado y después tratar de probar la existencia de cosas distintas de este ego, le habría parecido a santo Tomás un procedimiento muy artificial y paradójico. Usa la proposición "existo" como un ejemplo de proposición que sé que es cierta al enunciarla. Y al saber que es cierta, sé que puedo alcanzar la verdad; y al saber que puedo alcanzarla, sé que pertenece a la naturaleza del entendimiento alcanzar la verdad. Para santo Tomás esto es algo sabido por todos. Pero el hecho de que tome la proposición "existo" como un ejemplo de proposición que sé cierta al enunciarla, no debe llevarnos a imaginar que la proposición ocupa —o debería ocupar— en su filosofía la misma posición que el *Cogito, ergo sum* ocupa en la filosofía de Descartes.

Sin embargo, sería un error interpretar el llamado de santo Tomás a la conciencia del hombre ordinario de alcanzar la verdad, como un equivalente a decir que cuando alguien piensa que conoce la verdad la conoce de hecho. En el caso de algunas proposiciones no puede haber error, pero esto no significa que no podamos enunciar proposiciones falsas creyéndolas verdaderas. Si digo: "Aquel objeto lejano es un árbol", mi afirmación puede ser falsa, aun cuando ahora yo la crea verdadera. Pero a pesar de que el error es posible, santo Tomás no consideró que esta posibilidad fuera una razón válida para un ilimitado escepticismo. En los casos en que hay una posibilidad de error o una razón que nos haga sospechar el error, santo Tomás habla de una "resolución a los primeros principios"; que no debemos interpretar con el significado exclusivo de los primeros principios de la lógica y las matemáticas. De hecho, si tenemos motivos para sospechar que hay un error en nuestro razonamiento matemático, volvemos atrás y empezamos de nuevo. En este contexto, sin embargo, santo Tomás incluye entre los "primeros principios" la percepción sensible. "Dado que el primer principio de nuestro conocimiento son los sentidos, es necesario reducir, en alguna forma, todas las cosas que juzgamos a los sentidos" (*De veritate*, 12, 3 *ad* 2). Si mi afirmación de que el objeto lejano que veo en el campo es un árbol, queda abierta a la duda; la forma de resolver esta duda o corregir el error es mirar más de cerca. Puede decirse que esto no toca el problema de si toda percepción sensible es ilusoria. Pero no creo que santo Tomás

hubiera tenido paciencia ante problemas de este tipo. Para nosotros, el término “ilusión” sólo tiene sentido en contraste con lo que no es ilusión y sabemos que no lo es, y la palabra “falso” sólo tiene significado cuando la comparamos con “verdadero”. Y sabemos el significado de la palabra “verdadero” porque enunciamos proposiciones verdaderas y lo sabemos. Una vez más, la palabra “conocimiento” tiene sentido para nosotros porque, de hecho, conocemos. Y preguntar si el conocimiento que tenemos es “realmente” conocimiento es entregarnos a una disquisición inútil. Desde luego, si al preguntar si lo que creemos ser conocimiento lo es “realmente”, queremos preguntar si saber que hay un gato debajo de la mesa es un “conocimiento matemático”, la respuesta es negativa. Y si afirmamos que sólo de las conclusiones de las demostraciones matemáticas puede decirse justamente que son “conocidas”, de ahí se seguirá que el conocimiento de las verdades no matemáticas no es conocimiento. Pero en resumidas cuentas, lo que hacemos no es más que proponer un uso particular de los términos “conocer” y “conocimiento”, uso diferente del habitual y que no tiene por qué recomendarse. En otras palabras, me parece que santo Tomás sentiría una gran compasión por esos filósofos modernos que examinan, con ayuda del análisis lingüístico, qué es justamente lo que se pregunta cuando se pregunta si todo lo que consideramos conocimiento no es acaso otra cosa, si toda percepción sensible no es algo ilusorio, si toda experiencia no es un sueño, etcétera.

Así, pues, para santo Tomás, en el conocer de hecho algo, sabemos que conocemos y que el objeto es cognoscible. Además, estaba convencido de que una reflexión posterior muestra que el objeto es cognoscible o inteligible porque tiene ser y en la medida en que lo tiene. La verdad de que el ser es inteligible se revela en el acto concreto de conocer algo, aun cuando su expresión en la forma de proposición abstracta sea fruto de la reflexión. Ésta es la razón por la que el Aquinatense considera que el entendimiento avanza confiadamente en la investigación de la realidad, sea en las ciencias o en la filosofía. Y si esta interpretación filosófica del mundo forma, en cierto sentido, un sistema, la razón de lo que haga no es, para santo Tomás, que la realidad sea forzada dentro de un molde

preconcebido y presupuesto, sino que el mundo es en sí un sistema inteligible que se revela a sí mismo al entendimiento reflexivo. Se trata, pues, de que el sistema se impone al entendimiento, y no de que éste imponga uno a los fenómenos.

Acabo de mencionar la palabra “sistema” en relación con la filosofía de santo Tomás, y espero que en el curso de los capítulos siguientes quedará claro que sus exámenes cosmológico, metafísico, psicológico y ético forman una interpretación unitaria del mundo, que permite hablar de un sistema, siempre y cuando no entendamos la palabra en el sentido que tendría si se aplicara a la filosofía de Spinoza. Al propio tiempo, es evidente que santo Tomás nunca elaboró un sistema filosófico en un tratado o serie de tratados dedicados exclusivamente a la filosofía. No fue ni un mero teólogo ni un mero filósofo, y el hecho de que haya sido un teólogo-filósofo, por así decirlo, se refleja en sus escritos. Pero tenía ideas muy claras acerca de la relación entre la filosofía y la teología, y es necesario bosquejar estas ideas si queremos comprender su pensamiento.

Con frecuencia, la palabra “teología” se usa para designar todo tratado de Dios, y es éste un uso natural y propio. Ahora bien, si entendemos “teología” en este sentido amplio, puede parecernos que el problema de la relación entre la filosofía y la teología puede ser solucionado diciendo que la primera no se ocupa de Dios, en tanto que la segunda lo tiene por tema central. Pero ésta no es la concepción que santo Tomás tenía de la filosofía. Es verdad que el filósofo hace análisis en los que no se menciona a Dios y no hay necesidad de hacerlo. El análisis lógico de los términos universales puede aducirse como ejemplo. Sin embargo, según hemos visto, santo Tomás estaba convencido de que la reflexión sobre las cosas materiales puede revelar al filósofo su relación de dependencia existencial respecto de un ser trascendente, que posee atributos que hacen adecuado referirnos a él usando la palabra “Dios”. Así, pues, si utilizamos el término “teología” para mentar todo discurso acerca de Dios, se sigue que hay una parte de la filosofía que debe ser llamada “teología”. Pero es obvio que cuando santo Tomás establece una distinción entre la filosofía y la teología no establece

una distinción entre la filosofía considerada como un todo y una de sus partes. Piensa, más bien, en la distinción entre la filosofía, que incluye lo que ahora llamamos “teología natural”, y la teología cristiana propiamente dicha, es decir, la teología basada en la revelación cristiana. Es imposible comprender la distinción tomista entre la filosofía y la teología, mientras no tomemos en cuenta el concepto de una revelación cristiana. Pues el problema que se considera es el que surge ante un hombre que cree, por una parte, en la revelación cristiana, y, por la otra, en la capacidad del metafísico para adquirir cierto conocimiento sobre Dios, gracias al poder de su inteligencia reflexiva.

Así, pues, de acuerdo con santo Tomás, la distinción entre filosofía y teología no es primordialmente una distinción entre verdades consideradas según su contenido. Es verdad que en muchos casos existe una diferencia de contenido entre las proposiciones filosóficas y las teológicas. Por ejemplo, el filósofo puede llegar a conclusiones acerca del análisis correcto de los términos universales, que no forman parte de la revelación cristiana. Por otro lado, el teólogo puede ocuparse de verdades reveladas, como la doctrina de la Trinidad, que no podrían haberse llegado a conocer sin la revelación. Pero puede haber un cierto traslaparse por lo que al contenido respecta. Por ejemplo, tanto el teólogo como el filósofo afirman que el mundo depende existencialmente de Dios; pero en tanto que el primero lo afirma por ser doctrina de la Escritura, el último lo afirma como conclusión de una reflexión racional y no como una proposición aceptada por autoridad y en la que se cree por la fe. De aquí que la distinción entre la filosofía y la teología sea una distinción entre los diferentes caminos para llegar a la verdad y las diversas formas de considerarla, más que una distinción entre proposiciones de acuerdo con su contenido.

> Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas [*S. t.*, Ia, 1, 1 *ad* 2].

De manera semejante, tanto el teólogo como el moralista consideran el último bien o fin del hombre. Pero “el filósofo considera como último bien lo proporcionado al poder humano”, en tanto que “el teólogo considera como último bien aquel que excede el poder de la naturaleza, es decir, la vida eterna” (*De veritate*, 14, 3).

El asunto puede solucionarse en esta forma. El teólogo, que basa su reflexión en la revelación, empieza naturalmente con Dios y sólo después pasa a considerar la creación divina. El filósofo, en cambio, procede en la forma contraria. Principia por los datos inmediatos de la experiencia, y sólo por la reflexión sobre estos datos llega a tener algún conocimiento de lo que, considerado en su esencia, trasciende la experiencia natural. Por ello, aquella parte de la metafísica que trata de Dios es la última en el orden desde el punto de vista filosófico. El filósofo no puede empezar por Dios y deducir las cosas finitas; empieza por las cosas finitas que se dan en la experiencia y sólo después llega a conocer la realidad espiritual a través de la reflexión sobre estas cosas. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta distinción se refiere al teólogo y al filósofo que actúan como tales. Santo Tomás no quiere implicar ni que el teólogo, en cuanto hombre, está exceptuado de la dependencia humana respecto de la percepción sensible, ni que el filósofo, considerado como este o aquel individuo, no pueda haber recibido su primera idea de Dios de sus padres, o de las enseñanzas de la Iglesia.[5]

Se dice algunas veces que esta manera de ver las cosas es la propia de los “tomistas”, más que la propia de santo Tomás. Pero tal sugerencia es errónea. Santo Tomás no sólo estableció una distinción en términos explícitos entre la filosofía y lo que actualmente se llama “teología dogmática”, sino que observó esta distinción tomándola seriamente. Esto se revela en el hecho de que, aun cuando como teólogo cristiano estaba convencido de que el mundo no fue creado desde la eternidad, mantuvo obstinadamente que los filósofos nunca habían logrado demostrar que la creación desde la eternidad es imposible. No afirmó dogmáticamente que la sola razón es incapaz de demostrar la imposibilidad de la creación desde la eternidad, lo que dijo fue más bien que en su opinión ningún filósofo había

logrado mostrar su imposibilidad por medio de argumentos filosóficos o matemáticos. O lo que es lo mismo, que ningún filósofo había logrado demostrar la imposibilidad de una serie de acontecimientos sin un primer miembro fijable. Y si la filosofía no puede mostrar que tal serie es imposible, no puede responder a la pregunta de si el mundo fue o no creado desde la eternidad. Nos encontramos así con un problema que la filosofía no ha podido resolver, aunque la teología nos dé la respuesta. Queda por tanto claro que santo Tomás tomó muy en serio su propia distinción entre la filosofía y la teología. Es más, se puede llamar la atención sobre esto al pasar a un punto que volveré a tratar en el capítulo sobre Dios. Si santo Tomás creía que ningún filósofo había logrado jamás mostrar la imposibilidad de una serie infinita que se alargue al pasado, es evidente que al rechazar el regreso al infinito en sus pruebas de la existencia de Dios, no está tratando de este tipo de serie, como han supuesto equivocadamente algunos críticos.

Desde luego, es perfectamente cierto que santo Tomás no elaboró un sistema filosófico de acuerdo con sus propios cánones sobre el método filosófico. Después de todo, era un profesor de teología. Y algunos historiadores han sostenido que, como empieza por Dios en ambas *Sumas*, la exposición de su filosofía debe proceder en la misma forma. Considero que éste es un punto de vista equivocado, por lo menos si se interpreta en un sentido restringido y literal. Me parece completamente fuera de lugar sentirse constreñido por el orden que santo Tomás adoptó en obras escritas con un propósito específico y que no era primariamente filosófico. Dice explícitamente que antes de llegar a la parte de la metafísica que se refiere a Dios, es necesario conocer muchas otras cosas. “Es preciso saber de antemano otras cosas, para apoderarse de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía” (*C. g.*, I, 4). Así, pues, no he titubeado al incluir un capítulo sobre “El mundo y la metafísica” antes del capítulo sobre Dios.

Ahora bien, en vista de esta distinción entre la filosofía y la teología, muchos tomistas han dicho que santo Tomás afirmó la autonomía de la filosofía y que es, por lo tanto, un error llamar a su filosofía una “filosofía cristiana”, como no sea en el sentido de que es compatible con el cristianismo. Pero el hecho de que una filosofía sea compatible con el cristianismo no la convierte en una filosofía específicamente cristiana, del mismo modo que el que un sistema matemático sea compatible con el cristianismo no lo hace ser un sistema matemático cristiano. De acuerdo con las premisas de santo Tomás puede haber proposiciones filosóficas verdaderas y falsas, del mismo modo que hay proposiciones verdaderas o falsas en biología; pero no puede darse una filosofía específicamente cristiana como no puede haber una biología específicamente cristiana.

Esta concepción destaca algunos puntos importantes que me parecen innegables. Pues hace resaltar el hecho de que el cristianismo es esencialmente un camino de salvación revelado y no un sistema filosófico académico. También señala que no existe una filosofía revelada, aunque una pueda ser más compatible con el cristianismo que otra. Una filosofía puramente materialista es evidentemente incompatible con el cristianismo en un sentido en que el cartesianismo, por ejemplo, no lo es. Pero a la larga, los sistemas filosóficos se sostienen o caen por sus propios méritos o fallas. Darnos cuenta de este hecho impedirá tratar el tomismo, o cualquier otra filosofía, como parte integrante de la fe cristiana. Por otra parte, si esta concepción se lleva al extremo al hablar del propio santo Tomás, quizá se dé una impresión de artificialidad o aun de una cierta falta de espontaneidad. Es evidente que santo Tomás no tenía una doble personalidad. Fue siempre un cristiano, tratara de temas teológicos o filosóficos; y en cierto sentido, es verdad decir que fue un fiel cristiano que trató de dar una interpretación unificada del mundo y de la vida y experiencia humanas, usando los métodos tanto de la teología (en su propio sentido) como de la filosofía. Fue un cristiano y su interpretación de la realidad es una interpretación cristiana. Sin embargo, al afirmar esto, no me desdigo de lo que antes sostuve acerca de la seriedad con que tomó su propia distinción entre filosofía y teología. Además, creo poder indicar

brevemente cómo se unifican estos dos puntos de vista en su concepción de la función de la filosofía dentro de la vida humana.

Me parece que es verdad decir que santo Tomás ve la función de la filosofía a la luz de la doctrina cristiana acerca de la vocación sobrenatural del hombre; esto es, la interpreta a la luz de la doctrina cristiana sobre la vocación del hombre a un destino sobrenatural: la visión de Dios en el cielo. A través del conocimiento se actualizan las potencias del intelecto humano, que es para santo Tomás el mayor poder del hombre, y a través del conocimiento se enriquece el hombre. El conocimiento del mundo material en las ciencias y en la filosofía natural es en sí un enriquecimiento de la personalidad humana, una realización parcial del ansia del hombre por alcanzar la verdad. Pero, por medio de la reflexión sobre las cosas finitas del mundo empírico, la mente humana es capaz de conocer algo acerca del ser infinito del que dependen todas las cosas finitas, y la filosofía culmina en el conocimiento metafísico de Dios, que es el mayor perfeccionamiento y desarrollo de la inteligencia en un nivel puramente natural. Pero, dada nuestra dependencia de la percepción sensible, nuestras inteligencias no se sienten "como en su casa" —por así decirlo—, en la esfera de la realidad espiritual, y vislumbrar al ser infinito, que es posible para el filósofo, es difícil de alcanzar y difícil de preservar.

> Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios [*S. t.*, Ia, 1, 1].

La revelación confirma la verdad acerca de Dios que el metafísico puede alcanzar sin ella, aunque con mucha dificultad; y también arroja una luz que la sola filosofía no puede dar sobre el camino del hombre hacia su último fin. Así, pues, en este sentido, la filosofía, aunque no se base en fundamentos específicamente cristianos, está dirigida hacia la teología cristiana. Pero la fe no es visión, y el conocimiento que el hombre tiene de Dios a través de la revelación sigue siendo un conocimiento analógico. La

gracia permite a la voluntad ir más allá de la inteligencia, en el sentido en que permite a los hombres amar a Dios inmediatamente, aunque, durante esta vida, no puedan conocerlo de inmediato. Pero la búsqueda del hombre sólo alcanza su meta en la visión de Dios en el cielo. “El natural deseo de saber no puede acallarse hasta que conocemos la primera causa, y no de cualquier modo, sino en su esencia. Ahora bien, la primera causa es Dios. Por ello, el último fin de la criatura racional es la visión de la esencia divina” (*Compendium theologiae*, 104). Esta visión es la actualización de las más altas potencias del hombre. Tiene un carácter sobrenatural, y sin embargo, implica el más completo perfeccionamiento de la personalidad humana, tanto en su aspecto cognoscitivo como en el afectivo.

No se trata, desde luego, de una concepción a la moda sobre la función de la filosofía, por lo menos por lo que a Inglaterra respecta. Pero debe recordarse que no pocas veces los filósofos han destacado la conexión entre la filosofía y la vida y el destino humanos. Pensemos en Platón y en Plotino en el mundo antiguo, en Spinoza en el siglo XVII, y en un pensador como Karl Jaspers en el mundo moderno. Aun aquellos que recomiendan un uso diverso de la palabra “filosofía”, pueden reconocer que hay varias concepciones posibles acerca de la naturaleza y función de la filosofía. En el caso de santo Tomás es importante mencionar siquiera este aspecto de su pensamiento. Pues en la Edad Media, los hombres se volvían hacia el cristianismo en busca de un mensaje de salvación: una vez que el cristianismo surgió, quienes lo aceptaron no podían ver ya a la filosofía bajo la misma luz que el filósofo neoplatónico no cristiano. Así, la filosofía medieval tendió, con toda naturalidad, a convertirse en algo puramente académico, propio de quienes ocupaban una cátedra universitaria y de sus discípulos, en un análisis abstracto completamente ajeno a la constante lucha del hombre por comprenderse a sí mismo y a su destino. Pero fuere lo que fuere aquello a que tendía a convertirse, era algo más que esto a los ojos de los grandes teólogos filósofos del siglo XIII. Como teólogo, predicador y santo cristiano, santo Tomás se interesaba primordialmente en que el hombre lograra su destino sobrenatural. Aunque, desde luego, no creyera que fuera necesario ser filósofo para alcanzarlo. Al propio tiempo,

creía que la filosofía puede arrojar alguna luz, aun cuando no sea muy intensa, sobre el significado del humano deseo de verdad y certeza y de la incesante búsqueda de la felicidad. No pertenecía al tipo de teólogo que considera que su tarea consiste en representar la esfera de lo natural como una esfera de enajenación de Dios, y el trabajo de la reflexión, el análisis y la síntesis filosóficas como un simple signo del orgullo del intelecto humano. Del mismo modo que, para él, la gracia perfecciona la naturaleza humana sin destruirla, así la revelación, aun cuando arroje una nueva luz sobre el significado de la existencia humana y de las tendencias naturales de la inteligencia y la voluntad del hombre, no hace ociosa y superflua la reflexión filosófica, como tampoco la fundación de la Iglesia hizo a un lado la humana necesidad de organizarse en un Estado, ni anunció la función positiva de este último. La fe y la razón van mano a mano en la comprensión de la realidad. Y al exponer esta armonía y equilibrio ideales, santo Tomás fue el pensador, teólogo y filósofo combinados, más representativo de la Alta Edad Media. Con el transcurso del tiempo los factores que él combinó en su síntesis intelectual se han separado; proceso que empezó durante el periodo medieval mismo. Las tensiones latentes y las fuerzas centrífugas se han desarrollado en la historia. Y es evidente la imposibilidad de decir si en el futuro surgirá una cultura en la que de nuevo se combinen armoniosamente los factores que santo Tomás sintetizó. Pero si surgiera no sería, desde luego, una repetición literal de la cultura de la Edad Media; ni tampoco es deseable que así fuera. Y si alguna vez una filosofía del tipo de la de santo Tomás logra una aceptación general, no será una mera reproducción de lo que él escribió. Pero a menos de que los hombres en general se absorban completamente en el materialismo práctico, siempre habrá algunos que se pregunten acerca del destino del hombre, problema que las ciencias particulares difícilmente pueden responder, no porque pongamos a priori límites al adelanto científico, sino por ser un problema ajeno a los que las ciencias particulares se plantean. Y desde la posición de cualquier cristiano que siga la tradición del Aquinatense, no es posible rechazar toda filosofía a nombre de la revelación, al considerar estas cuestiones, ni tampoco la idea de la revelación a nombre de la autonomía

filosófica. En este aspecto, santo Tomás sigue siendo el gran ejemplo del pensador cristiano equilibrado. Y merece nuestro respeto, estemos o no de acuerdo con él.

Sin embargo, sería un gran error pensar que para santo Tomás la función de la filosofía es “edificar”, en el sentido de expresar sentimientos piadosos o serias amonestaciones. Jamás creyó que la función del filósofo fuera la del predicador o el moralista popular. Estaba convencido, por el contrario, de que la filosofía es una forma de actividad intelectual que exige un esfuerzo mental paciente, amplio y constante. Por haber vivido cuando lo hizo, tomó naturalmente como algo dado algunas cosas que en muy diferente clima intelectual difícilmente podrían ser consideradas así. Pero sería el primero en admitir la necesidad de examinar y analizar las bases mismas de su filosofía. Si bien vio en la filosofía el esfuerzo de la inteligencia humana por alcanzar la verdad, esfuerzo que para él sólo queda satisfecho en la visión de Dios, el ser infinito, esto no significa que quisiera sustituir las elevaciones místicas o las actitudes afectivas, por el análisis y la reflexión filosóficos. Espero que a lo largo de este libro tal posición se hará evidente.

Al desarrollar su filosofía, santo Tomás hizo un uso considerable de Aristóteles. Cuando habla, como lo hace con mucha frecuencia, de “el Filósofo”, se refiere a él. De hecho, ésta era una forma común de mencionar al filósofo griego durante los siglos XIII y XIV, e indica la peculiar posición que ocupaba en la estimación de los hombres medievales. Y dado que la importancia del papel que Aristóteles desempeñó en el pensamiento medieval puede ser fácilmente mal comprendida. Y de hecho lo ha sido con frecuencia, es conveniente decir algo sobre el asunto, para beneficio de aquellos lectores que conozcan poco la filosofía de la Edad Media.

Los pensadores medievales conocían bien a Aristóteles, pero durante largo tiempo se le consideró, básicamente, como un lógico. La razón de ello estaba en que, a pesar de que desde el principio de la Edad Media se tenían las traducciones al latín de las obras de lógica de Aristóteles, no se poseía el

Corpus Aristotelicum como un todo.[6] Pero en la segunda mitad del siglo XII y en la primera parte del XIII, empezaron a circular las traducciones latinas de las obras físicas y metafísicas de Aristóteles, hechas algunas de ellas a partir del árabe, y, otras, del griego. Así, por la época en que santo Tomás inició su carrera de maestro en París, la filosofía aristotélica había llegado a ser conocida por el mundo cristiano.[7] Pero se encontró con un recibimiento ambiguo. Por una parte, fue recibida con entusiasmo por gran número de profesores y estudiantes. Por la otra, al ser sancionados los estatutos de la Universidad de París por el legado papal en 1215, se prohibieron las obras de Aristóteles sobre metafísica y filosofía natural, aun cuando no se prohibió el estudio de la *Ética* y se ordenó el de las obras lógicas. En 1229, los profesores de Tolosa, a fin de atraer estudiantes, anunciaron que en esa Universidad podían oírse cursos sobre las obras de Aristóteles que habían sido prohibidas en París en 1210 y nuevamente en 1215. En 1225 se intentó extender la prohibición hasta Tolosa, a pesar de que para esa fecha era ya imposible detener el avance del aristotelismo. En general, la prohibición tuvo poco efecto, y con el curso del tiempo la política oficial tuvo que ser invertida. Pero que alguna vez haya estado prohibida, debe sorprender como algo extraño a todos aquellos que piensan en la filosofía medieval como sinónimo de un aristotelismo árido y petrificado. Nos encontramos con que el interés entusiasta por Aristóteles que mostraban las universidades, iba acompañado de una hostilidad inicial por parte de las autoridades eclesiásticas y de cierto número de teólogos; ambos hechos necesitan ser explicados al estudiante moderno que quizá encuentre difícil imaginar que Aristóteles despertara entusiasmo o miedo y hostilidad. Es más, la comprensión de estos hechos es necesaria a fin de apreciar la actitud adoptada por santo Tomás.

En la Baja Edad Media la filosofía, si se exceptúa el sistema de Juan Escoto Erigena (m. *c.* 877) era, por intención y propósito, sinónimo de dialéctica o de lógica. Ésta es una de las razones por las que la filosofía era considerada comúnmente como “sierva de la teología”. Pues la lógica era tomada como un instrumento, y los teólogos veían naturalmente en ella un

instrumento para el desarrollo de la teología a partir de los datos suministrados por las Escrituras y las obras de los Padres. El tiempo amplió la mira de la filosofía, y Abelardo (1079-1142) en particular elevó el nivel del pensamiento y el análisis filosófico. Pero, si la comparamos con concepciones posteriores de sus miras, la filosofía seguía confinada a canales muy estrechos. Sin embargo, el conocimiento del *Corpus Aristotelicum* abrió un nuevo mundo a las inteligencias de los hombres de la cristiandad medieval. Se trataba de un cúmulo de observaciones, reflexiones y teorías completamente nuevas para los medievales. Se presentó con todo el atractivo de las novedades y llevaba impresa la impronta de un extraordinario pensador: ofrecía una interpretación de la realidad que excedía con mucho, por su riqueza y amplitud, cualquier logro de un filósofo medieval. Así, si tratamos de ponernos en el lugar de un estudiante universitario de la primera parte del siglo XIII, no será difícil comprender el interés y entusiasmo despertados por Aristóteles. Actualmente el aristotelismo es, para muchos, algo viejo y anticuado, pero para el estudiante del que hablo fue algo así como una nueva revelación, que arrojaba una luz desconocida sobre el mundo. Es más, como era evidente que el aristotelismo se sostenía sobre sus propios pies, por así decirlo, y nada debía al cristianismo, necesariamente se ampliaron las ideas de los hombres acerca de la naturaleza y fin de la filosofía.

Al mismo tiempo debería ser fácil entender que la filosofía de Aristóteles pareció ser una influencia peligrosa y seductora a los ojos de muchos teólogos. En primer lugar, contradecía, a nombre de la razón, muchos puntos de la doctrina cristiana. Por ejemplo, Aristóteles sostiene que el mundo es eterno y debe serlo, y rechaza lo que tomó por idea de la creación en Platón. Dios es motor, pero no creador. Mientras que, para el cristiano, todas las cosas finitas dependen existencialmente de Dios; para Aristóteles, el mundo es independiente de Dios por lo que a su existencia se refiere. Pero, más importante aún que los casos aislados en que la filosofía aristotélica chocaba con la doctrina cristiana, era la impresión general de que se trataba de un rival naturalista de la religión sobrenatural. A algunos les pareció ser un sistema cerrado en el que Dios apenas si era algo más que

una hipótesis física que explicaba el “movimiento” o el cambio y en el que la persona humana no podía tener un destino sobrenatural. Se consideraba que Platón, en la medida en que era conocido por los medievales, había desarrollado ideas que necesitan ser completadas y afirmadas adecuadamente por la revelación cristiana. De hecho, ésta es la forma en que muchos escritores cristianos primitivos y muchos de los Padres lo habían interpretado. Pero, a primera vista, muchos consideraron que Aristóteles había elaborado un sistema naturalista en que no había lugar para el cristianismo. Debe recordarse que los medievales vieron en Aristóteles un sistematizador mucho más dogmático de lo que aparece a los ojos de un comentador moderno. Y la simpatía de las autoridades eclesiásticas por el sistema “pagano” no aumentó, desde luego, por la actitud de aquellos profesores de la Facultad de Artes de París que, dado su entusiasmo por Aristóteles, consideraron que el Estagirita había dicho la última palabra sobre todos los temas que trató.

Si recordamos el enorme interés despertado por los escritos de Aristóteles, lo mismo que la reserva y hostilidad iniciales de las autoridades eclesiásticas, comprenderemos por qué, al adoptar y utilizar tantas de las ideas aristotélicas, santo Tomás fue considerado en su época como un innovador, como un pensador moderno y progresista. Pues aunque santo Tomás estaba convencido del gran valor y de las posibilidades del aristotelismo como instrumento intelectual, el peso de la opinión conservadora estaba en su contra. No quiero decir con esto que otros pensadores no utilizaran las ideas aristotélicas en mayor o menor medida. Pero los más conservadores tendían a subrayar la división entre los filósofos teólogos cristianos como san Agustín (m. 430) y san Anselmo (m. 1109) y los filósofos paganos. Para san Buenaventura, un contemporáneo de santo Tomás que murió en el mismo año (1274), Aristóteles era un gran científico y filósofo natural, pero no merecía el nombre de metafísico. En una fecha posterior, nos encontramos con Roger Marston (m. 1303), un franciscano inglés, que llama a los filósofos paganos esos “hombres infernales”, al compararlos con san Agustín y san Anselmo. Y hasta Duns Escoto, que fue uno de los más grandes pensadores medievales y aprovechó mucho de

Aristóteles y de los filósofos árabes, consideraba evidentemente que santo Tomás se había comprometido con los “filósofos” y había mantenido, bajo la influencia de Aristóteles, opiniones que ningún teólogo cristiano debía mantener.

Sin embargo, es un gran error interpretar la actitud de profunda simpatía de santo Tomás hacia Aristóteles como la natural en un “apologista”. Quiero decir que es un error considerar que santo Tomás trató de disminuir el peligro que significaba el renacimiento de la filosofía pagana, viendo si podía “bautizar” a Aristóteles y llevándolo seguramente hacia el aprisco como una oveja cristianizada. No estaba interesado en recomponer a Aristóteles, sino en reunirlo con la teología cristiana. Si adoptó y adaptó un buen número de teorías aristotélicas, no fue porque fueran aristotélicas ni porque las considerara “útiles”, sino porque las creyó verdaderas. Dado el estado de los estudios históricos de su tiempo, los comentarios de santo Tomás a Aristóteles muestran una notable penetración en el pensamiento del filósofo griego y, en gran medida, le pareció que sus teorías eran válidas. La actitud de santo Tomás fue siempre de serena confianza. No hay razón para alarmarse ante Aristóteles o cualquier otro pensador no cristiano. Examinemos lo que dijo con un criterio abierto. Cuando sostiene una posición por medio de razones válidas, adoptémosla. Cuando llega a conclusiones que son de hecho incompatibles con la doctrina cristiana, el procedimiento adecuado es examinar si estas conclusiones se siguen válidamente de premisas ciertas: se hallará que no es tal el caso. Aristóteles no era infalible, y el hecho de que enseñara, o parezca enseñar, doctrinas incompatibles con el cristianismo no es razón para rechazarlo sin más y cerrar los ojos a los nuevos conocimientos.

En la medida en que santo Tomás adoptó de Aristóteles aquello que le pareció verdadero y lo convirtió en algo propio, es innecesario recargar los capítulos siguientes con constantes recordatorios de que tal o cual afirmación o teoría están basadas en los escritos de Aristóteles; pues el libro trata de la filosofía de santo Tomás y no de la de Aristóteles. Sin embargo, quizá sea conveniente señalar a veces las similitudes y divergencias a fin de ilustrar cómo santo Tomás, al utilizar el aristotelismo, lo repensó

críticamente en el proceso de construcción de su propia síntesis y al mostrar la armonía entre la teología y la filosofía. Pero tal vez deba señalarse aquí que las divergencias entre las opiniones de los dos hombres quedan algunas veces encubiertas u oscurecidas por las interpretaciones "caritativas" del santo. Esto significa que en aquellos casos en que el pensamiento de Aristóteles entra en conflicto con las doctrinas cristianas o parece llevar a conclusiones incompatibles con el cristianismo, santo Tomás tiende a interpretarlo a la luz más favorable, desde el punto de vista cristiano, o arguye que las conclusiones que Aristóteles sacó no se siguen necesariamente de sus premisas. Pero más importante aún es el hecho de que el santo medieval hizo de la filosofía del pensador griego algo muy distinto del aristotelismo histórico. Aristóteles se preocupaba por el problema del "movimiento", tomado en el amplio sentido del devenir, en tanto que santo Tomás hizo del problema de la existencia el problema primario de la metafísica. El primero se preguntaba qué son las cosas y cómo llegan a ser lo que son, pero no se preguntó por qué existen o por qué hay algo en vez de la nada. Y entre estas cuestiones hay una gran diferencia. En su *Tractatus logico-philosophicus* (núm. 6.44), Wittgenstein afirmó que: "Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *que* el mundo sea". Si se sustituye la palabra "místico" por "metafísico", esta afirmación, aunque no hubiera sido del todo aceptable para santo Tomás, puede servir para ilustrar la diferencia entre la filosofía del Aristóteles histórico y el de Tomás de Aquino. El cambio se debió sin duda, en gran parte, a la tradición judeocristiana, como lo ha mostrado Étienne Gilson en sus *Gifford Lectures* sobre el espíritu de la filosofía medieval; pero no puede negarse que hubo un cambio. Y ésta es una de las razones por las que algunos escritores gustan de llamar "existencial" a la filosofía del Aquinatense. Pero el uso de este término puede dar lugar a equívocos, ya que la palabra "existencia" significa, dentro del existencialismo moderno, algo muy distinto de lo que santo Tomás entendía con ella. El uso del término puede justificarse, sin embargo, si va acompañado de una explicación acerca del propósito que se tiene al usarlo, a saber, mostrar el cambio de acento entre el aristotelismo histórico y la filosofía de santo Tomás.

Quizá pueda cerrarse apropiadamente este largo capítulo introductorio con algunas observaciones sobre el lenguaje de santo Tomás. Escribió, naturalmente, en latín, la lengua común del mundo intelectual en la Edad Media. Este latín no era, desde luego, el de los discursos ciceronianos, como muy pronto señalaron los eruditos y humanistas del Renacimiento. Es más, el latín de los escolásticos medievales contenía muchos términos que no pueden encontrarse en los escritores clásicos. Pero de esto no se sigue que tales términos fueran siempre invenciones innecesarias. Las fallas del latín, desde el punto de vista filosófico, habían sido señaladas siglos atrás: Séneca, por ejemplo, se quejaba de que había que forzar o cambiar el significado de las palabras latinas a fin de expresar los conceptos de la filosofía griega. Así, pues, fue natural que los teólogos y filósofos medievales se vieran obligados no sólo a inventar nuevos términos que tradujeran los términos y frases griegos (se trataba con frecuencia de términos técnicos acuñados por los escritores griegos), sino aun a crear otros enteramente nuevos. Estos últimos estaban destinados a expresar o mentar aspectos de la realidad o distinciones que no aparecían en el lenguaje corriente. Es verdad que desde el punto de vista del clasicista algunos de estos términos son extraños o bárbaros, por ejemplo, la palabra *quidditas* (quididad). Aristóteles había acuñado una frase (τὸ τί ἦν εἶναι) para referirse a la esencia o "qué es" de una cosa, y los medievales la tradujeron por la palabra *quidditas.* Se trata evidentemente de un neologismo, y desde el punto de vista clásico puede considerarse como un barbarismo, pero de ahí no se sigue que haya sido una mera adición gratuita que no guardara relación con la experiencia común o con el lenguaje corriente. Pues estamos acostumbrados a preguntar qué es una cosa y el lenguaje común implica una distinción al decir *qué* es una cosa y que *es.* Con mucha frecuencia, los términos más o menos extraños de los filósofos medievales se deben a la necesidad de expresar en un lenguaje técnico y abstracto, para ahorrarse palabras y ganar en claridad, conceptos y distinciones que estaban presentes implícitamente, aun cuando fuera en una forma imprecisa, confusa y borrosa, en el lenguaje corriente. Es un error

hacer a un lado a los teólogos y filósofos alegando como razón que emplean una “jerga”.

También es un error suponer que los medievales, por el hecho de haber vivido hace siglos, eran necesariamente unos ingenuos, desde el punto de vista lingüístico. Tenían plena conciencia, por ejemplo, de que una misma palabra puede tener diferentes sentidos en el uso común, de que el significado de una palabra usada como término filosófico técnico puede no ser el mismo que tiene en el lenguaje no filosófico, y de que el significado de una palabra en su uso filosófico debe quedar expresamente establecido. Es más, conocían perfectamente la distinción entre el origen etimológico de un término y su significado en el uso. Así, santo Tomás dice que: “La etimología de un término es una cosa y otra su significado. Pues la etimología queda determinada por aquello de donde se toma el nombre para significar algo, en tanto que su significado es determinado por aquello que se usa significar” (*S. t.*, IIa, IIae, 92, 1 *ad* 2). Es verdad que con frecuencia las opiniones etimológicas de santo Tomás son ingenuas; como sus contemporáneos, adoptó el punto de vista que san Isidoro de Sevilla (m. *c.* 636) expresó en sus famosas *Etimologías.* Nadie puede sostener que la filología estuviera altamente desarrollada en la Edad Media. Pero santo Tomás era perfectamente capaz de distinguir entre el origen etimológico de un término y su significado en el uso.

Quizá deba señalarse también que la distinción entre la forma gramatical de una oración y su forma lógica, distinción en la que tanto hincapié han hecho los filósofos contemporáneos, no era desconocida para los medievales. Por ejemplo, cuando santo Tomás habla de la “creación a partir de la nada” se cuida de explicar, como san Anselmo antes que él, que significa “no de algo”, “como si se dice que uno habla de nada, queriendo significar que no habla de algo” (*S. t.*, Ia, 45, 1 *ad* 3). Santo Tomás no era tan tonto como para suponer que dada la similitud gramatical entre la frase “Dios creó el mundo a partir de la nada” y “Miguel Ángel hizo esta estatua de mármol”, la palabra “nada” debe significar una clase particular de “algo”. A decir verdad, no estoy preparado para afirmar dogmáticamente que santo Tomás nunca se vio “desviado por el lenguaje”, pero sí reconocía,

desde luego, tal posibilidad. El ejemplo de análisis que acabo de citar lo demuestra. Además, a pesar de que había habido ultrarrealistas en la Baja Edad Media, el santo dominico no creyó que porque podemos decir *Joannes est homo* (Juan es un hombre) y *Petrus est homo* (Pedro es un hombre) debe haber una esencia universal del hombre que existe fuera del intelecto.

No puede dudarse de la preocupación de santo Tomás por el lenguaje. Usó ciertamente del análisis y las metáforas. Y al hablar del uso de la metáfora en la Escritura, lo defendió basándose en que nuestro conocimiento empieza con la percepción sensible y en que las realidades espirituales se comprenden más rápidamente si son representadas en la forma de metáforas tomadas de las cosas materiales (*S. t.*, Ia, 1, 9). Pero su manera de ser se oponía a cualquier uso innecesario del lenguaje pictórico. Prefería expresar su pensamiento en términos exactos y precisos, en vez de multiplicar las metáforas y los ejemplos que sugieren el significado aludiéndolo y, por así decirlo, en una forma acumulativa. El estilo de un Bergson, con su uso de imágenes pictóricas, puede ser más agradable y atractivo que el escueto y, aparentemente, árido de santo Tomás, pero éste habría querido saber qué querían significar precisamente las imágenes y metáforas del primero. Estaba en todo de acuerdo con la condena aristotélica del uso de un lenguaje poético y metafórico en filosofía. Señala, por ejemplo, que Platón no se expresaba en una forma correcta. “Pues enseña todas las cosas en forma figurada y por medio de símbolos, refiriéndose con las palabras a algo distinto de lo que éstas significan, como cuando dice que el alma es un círculo” (*In De anima*, 3, c. 1, *lectio* 8). Si esto es o no justo con respecto a Platón, es otro problema; pero señala de cualquier manera su preocupación por el lenguaje. Hay quizá una tendencia natural a asociar esta preocupación con aquellos filósofos del siglo XIV que se enfrentaron de manera crítica, en mayor o menor grado, a la metafísica especulativa del siglo anterior. Sin embargo, es importante recordar que los metafísicos más destacados del siglo XIII habían puesto el ejemplo en este aspecto. Hace poco que en Inglaterra se ha empezado a prestar cierta atención al significado de los términos, usados en forma analógica en la

metafísica. Y el hecho de que algunos analistas hayan dudado de la significatividad de los términos que se predican analógicamente de Dios, ha producido algunas veces la impresión de que este tipo de investigación es una prerrogativa de los antimetafísicos. Y sin embargo, los analistas sólo reviven un tipo de investigación que ocupó un lugar destacado en el pensamiento de hombres como santo Tomás en el siglo XIII, y que fue casi completamente abandonado en la época posterior a la Edad Media. De hecho, la preocupación por el lenguaje forma parte del clima general del pensamiento en los siglos XIII y XIV. Ciertamente encontramos en los escritos de los filósofos de ese periodo muchos pasajes difíciles de entender para un lector que pertenezca a una época histórica muy diferente, y también nos encontramos con la preocupación por algunos problemas que no despiertan un interés muy vivo actualmente. Pero estos rasgos de sus escritos no deben hacernos cerrar los ojos ante su pasión por el pensar y la expresión claros y adecuados. Santo Tomás fue un santo y un místico, también fue teólogo y metafísico pero no por ello descuidó la lógica ni la exactitud en los términos. Sus opiniones, como las de cualquier otro filósofo, están abiertas a la crítica; pero está muy lejos de ser un individuo de cerebro blando que basara su filosofía en “intuiciones” y tuviera que recurrir a la retórica para mantener su validez.

[1] Actualmente, las proposiciones que se pretende que son tanto necesarias como informativas son llamadas, con frecuencia, “proposiciones sintéticas a priori”; sintéticas en cuanto dan información sobre la realidad y no son puramente formales, a priori por ser necesarias y universales. Me parece que el término es conveniente, aunque puede producir, por su asociación histórica con la filosofía de Kant, cierta desorientación: por ello he evitado su empleo.

[2] Sugiero que mucho de lo que ahora se llama “análisis lingüístico” no difiere fundamentalmente de lo que santo Tomás habría considerado como análisis metafísico. Los nombres pueden diferir, pero lo que se hace parece ser, con mucha frecuencia, lo mismo. Los resultados de los análisis de santo Tomás y de un analista moderno pueden diferir, desde luego, pero esto es otra cuestión.

[3] Hablo de un todo “finito” porque no trato aquí de los problemas especiales que plantean las series infinitas en matemáticas.

[4] No quiero implicar con esto que quienes dicen que las proposiciones de este tipo no son informativas, lo hacen basados en que no proporcionan información “nueva”.

[5] Quizá valga la pena añadir que, de acuerdo con santo Tomás, no es posible creer en la verdad de una proposición por la fe, aceptarla por la autoridad y conocer su verdad como conclusión de un argumento filosófico, todo al mismo tiempo. Puede hacerse en momentos diferentes, pero no simultáneamente.

[6] Al hablar del *Corpus Aristotelicum* he prescindido, por completo, del difícil problema de qué contribuciones, adiciones y cambios hechos por otras manos (la de Teofrasto, por ejemplo) forman parte del *Corpus* que ha llegado hasta nosotros. El problema es importante para el estudio de Aristóteles, pero no para el tema presente.

[7] Al decir esto no quiero implicar que santo Tomás no haya conocido a Aristóteles desde su época de estudiante en Nápoles. Y aprendió aún más sobre aristotelismo al estudiar con san Alberto Magno en París y Colonia.

II. EL MUNDO Y LA METAFÍSICA

SERÍA falso decir que los filósofos contemporáneos sostienen una sola opinión acerca de la relación exacta entre la filosofía y las ciencias particulares. Todos reconocen, sin embargo, que existe una diferencia y que la naturaleza precisa de ella constituye un problema. Ahora bien, este reconocimiento presupone el desarrollo de las ciencias particulares, pues el problema de su relación precisa con la filosofía se nos impone justo por haberse desarrollado como ramas del saber distintas de ésta. Por ello, no podría esperarse que el problema fuera enunciado y tratado, en forma más o menos explícita, en la Edad Media. En realidad, las investigaciones han demostrado que los siglos XIII y XIV dedicaban más atención de la que se suponía a la investigación científica. También han hecho ver que los físicos medievales no eran de ningún modo serviles copistas de Aristóteles y de los árabes. Pero, a pesar de todo, sigue siendo cierto que las ciencias se encontraban en un estado rudimentario durante esta época, sobre todo si se la compara con el periodo posrenacentista. Así, pues, es inútil buscar en los escritos de santo Tomás un examen explícito y completo de la relación entre la filosofía y las ciencias, pues éstas se hallaban aún en estado embrionario. Pero sí dice lo bastante para indicar la línea general de su pensamiento y sugerir cuál sería su punto de vista si viviese hoy.

Sin embargo, cualquier lector de santo Tomás encontrará que es difícil entender su pensamiento, a menos que conozca su terminología. Por ejemplo, se extraviará sin remedio si cree que la palabra *scientia* significa, en los escritos de santo Tomás, lo que “ciencia” significa generalmente en la actualidad. Para él, “ciencia” significaba cierto conocimiento que se

posee en virtud de la aplicación de principios evidentes de suyo o conocidos como ciertos a la luz de una ciencia superior. La teología dogmática era considerada como la ciencia primaria, en el sentido de ser una disciplina de principios absolutamente ciertos, revelados por Dios y que otorgan cierto conocimiento. También la metafísica era para él una ciencia que poseía sus propios principios evidentes de suyo. De aquí se desprende, pues, que el uso tomista del término "ciencia" no es el moderno. Sea lo que fuere lo que se pueda pensar acerca del valor cognoscitivo de la teología y de la metafísica, actualmente nadie las llamaría "ciencias", cuando menos no sin explicar en qué sentido emplea el término. Igualmente, tampoco puede pensarse que cuando santo Tomás usa términos como "ciencia natural" y "física" los emplee en su acepción actual. "Ciencia natural" significaba para él el conjunto de proposiciones acerca de la naturaleza, y era, lo mismo que la "física", parte de la filosofía, a saber, aquella que trata de las cosas en cuanto capaces de movimiento. Por ello mismo, podía discutir la relación entre la física y la metafísica. Pero no se planteaba el problema de la relación exacta entre la física y la filosofía, ya que consideraba aquélla como parte de ésta.

Es verdad que santo Tomás habla de ciencias "especiales" o "particulares". Pero también aquí hay un margen de error. Dice, por ejemplo, que las matemáticas son una ciencia "especial", ya que tienen sus propios principios; pero eso no impide que las clasifique bajo el título general de filosofía. Es verdad también que establece una distinción entre la física y, digamos, la ciencia médica, de acuerdo con la distinción aristotélica general entre la ciencia teórica, que se estudia principalmente por mor del conocimiento mismo, y la ciencia práctica, estudiada sobre todo por un fin práctico. Así la ciencia médica, aunque presenta, naturalmente, un aspecto teórico, se desarrolla con vistas a un fin práctico. Y por esta razón, santo Tomás afirma (*cf. In Boethium De Trinitate*, 5, 1 *ad* 5) que no es parte de la física, pues ésta es una ciencia especulativa o teórica. La medicina se relaciona indirectamente con la física en tanto presupone un conocimiento de las propiedades de las cosas naturales pero no cae directamente en el terreno de la física como parte de ella. Sin embargo, no por ello podemos

considerar que la distinción entre física y medicina equivalga a nuestra distinción entre filosofía y ciencia. Pues a pesar de que la “física” incluía para santo Tomás mucho de lo que más tarde sería llamado “cosmología”, “filosofía de la naturaleza” o “filosofía de la ciencia”, también incluía mucho de lo que para nosotros pertenece a la ciencia. Comprendía, por ejemplo, los principios generales de la astronomía.

Dado este empleo de los términos y el punto de vista que implica, el problema, tal como nosotros lo entendemos, de la relación entre la filosofía y la ciencia difícilmente puede presentarse. Para que lo hiciera fue necesario que las ciencias particulares se desarrollaran a tal grado que obligaran a verlas como algo distinto de la filosofía. Pero si hacemos caso omiso de la terminología y leemos a santo Tomás con todo cuidado, podemos encontrar algo más que un indicio de la distinción entre las proposiciones filosóficas, que él tenía por ciertas, y las hipótesis empíricas, que sólo son probables. Señala, por ejemplo, que la teoría tolemaica de los epiciclos puede “explicar las apariencias”, pero que esto no es prueba suficiente de la verdad de la teoría, porque las apariencias “tal vez pudieran explicarse también a base de otra hipótesis” (*S. t.*, Ia, 32, 1 *ad* 2). Así, aun cuando el astrónomo pueda presuponer algunos principios muy generales acerca del movimiento, principios que para santo Tomás pertenecen a la física o filosofía natural, de ello no se sigue que las hipótesis con que pretende explicar los fenómenos reales puedan ser deducidas de aquellos principios generales y ciertos. Lo que el astrónomo hace es ofrecer una hipótesis que, aun cuando explique de hecho los fenómenos en cuestión (en el sentido en que si fuera cierta, los fenómenos podrían deducirse de ella), no por ello prueba su verdad, puesto que los fenómenos podrían ser explicados igual o mejor por medio de otra hipótesis.

Algunos autores han dicho que santo Tomás consideraba las hipótesis astronómicas de Aristóteles como filosóficamente verdaderas. Y han interpretado su afirmación de que la teoría tolemaica es una hipótesis que podría quedar invalidada, como expresión de su esperanza de que pudiera surgir algún día una hipótesis que explicara los fenómenos sin contradecir a Aristóteles. Pero no parece haber una razón suficiente para atribuir a santo

Tomás esta excepcional preferencia por las hipótesis aristotélicas. En su comentario al *De caelo et mundo* aristotélico (2, c. 12, *lectio* 17) observa que, a pesar de que una hipótesis propuesta para explicar el movimiento de los planetas parece explicar los hechos, no se sigue necesariamente de ello que esta explicación sea cierta, "pues los hechos podrían ser explicados quizá en otra forma, desconocida aún a los hombres". Y aquí está hablando de la teoría aristotélica de las esferas homocéntricas. Por lo que parece que la coloca exactamente en el mismo nivel que la teoría tolemaica de los epiciclos y las excéntricas. Ambas son hipótesis empíricas que están sujetas a revisión. Así, pues, no podemos atribuir legítimamente a santo Tomás la idea de que la ciencia de su época era irreformable o de que gozaba de la certeza inherente a las proposiciones de la filosofía natural, para él absolutamente ciertas. Por ejemplo, no podemos deducir de ninguna definición general del movimiento las explicaciones físicas de movimientos particulares o series de movimientos; y las explicaciones que se ofrecen son de carácter hipotético y pueden ser modificadas.

A pesar de que no podemos encontrar, pues, en santo Tomás una distinción nítida entre filosofía y ciencia, en el sentido posterior de la palabra "ciencia", sí podemos decir que el germen de tal distinción está implícitamente contenido en la distinción que traza entre las proposiciones filosóficas y las hipótesis empíricas de la física y la astronomía de su tiempo. Y es evidente que de vivir hoy en día no tendría dificultad alguna para reconocer la distinción entre la filosofía y las ciencias particulares. Y esto nos demuestra que debemos guardarnos de tomar demasiado en serio los ejemplos que toma a veces de la ciencia de su tiempo para ilustrar argumentos metafísicos. Son ejemplos dados en términos familiares para él mismo y para otros pensadores de la misma época; pero son ejemplos y no pruebas, y no debemos concederles demasiado valor o imaginar que su metafísica descansaba simplemente en la ciencia de sus días, tomando ésta en el sentido actual del término.

Podemos, sin embargo, preguntar si santo Tomás pensaba que el filósofo debía empezar por estudiar lo que hoy llamaríamos ciencia. Presuponiendo la lógica, nos dice que el orden en que deben estudiarse las

ramas de la filosofía teórica es éste: matemáticas, física, metafísica. Por ejemplo, la astronomía requiere un conocimiento de las matemáticas. No nos es posible estudiar los cuerpos celestes “sin la astronomía, que requiere el conjunto de las matemáticas” (*In Boethium De Trinitate*, 5, 1 *ad* 9). Y, dado su carácter formal, es mejor estudiar las matemáticas antes de la física, que exige un conocimiento empírico y una mayor madurez de juicio. Por último viene la metafísica, “es decir, lo que está más allá de la física, llamado así porque debe ser estudiado por nosotros después de la física” *(ibid., in corpore)*. Esto no significa que santo Tomás pensara que las conclusiones de la “física”, que para él, como para Aristóteles, incluían la psicología, pudieran ser derivadas de premisas matemáticas o que la metafísica dependiera de determinadas hipótesis astronómicas. Que la física o filosofía natural deba ser estudiada antes que la metafísica se sigue de su principio general acerca de que el material para la reflexión es proporcionado por los sentidos. Es natural empezar por aquello que está más cerca de nosotros desde el punto de vista cognoscitivo, y considerar que el mundo físico consiste de cosas móviles antes de considerar estas cosas justo como objetos de una ciencia, la metafísica, que culmina en el conocimiento de aquello que está más alejado de la percepción sensible, a saber, Dios. La metafísica tiene sus propios principios que tienen una aplicación más amplia que los de la física, pero es natural para nosotros el llegar al conocimiento de lo más abstracto y general a través del conocimiento de lo menos abstracto y general. Y esta concepción puede muy bien sugerir que santo Tomás esperaba que el filósofo tuviera un conocimiento de la ciencia de su tiempo.

Ciertamente, no pedía al estudiante de filosofía un conocimiento de todas las ciencias que reconocía como tales. No esperaba, por ejemplo, que el metafísico hubiese estudiado medicina. Y al decir que la física debía estudiarse antes que la metafísica, pensaba, sin duda, sobre todo, en los principios y conceptos de la filosofía natural. Al propio tiempo, es obvio que esperaba que el filósofo “natural” se familiarizaría con los datos empíricos más importantes. Sin ciertos conocimientos de estos datos, por ejemplo, el psicólogo no podría examinar de una manera inteligente la

relación entre el alma y el cuerpo. Es simplemente un asunto de sentido común. Pero sería demasiado precipitado afirmar en forma dogmática y no comprobable que, dado que santo Tomás dijo que la “física” debía ser estudiada antes que la metafísica, diría, si viviese actualmente, que el metafísico debería estudiar antes ciencia, si con ello queremos decir que debería ser un especialista en alguna ciencia particular. Después de todo, llegar a ser un especialista en cualquier ciencia es trabajo de toda una vida. Y la exigencia de un conocimiento científico universal sería simplemente absurda. Santo Tomás diría, sin duda, que si queremos filosofar acerca de la ciencia o de la relación entre el alma y el cuerpo, debemos tener un sólido conocimiento de los datos empíricos más importantes. Esto sería una exigencia no sólo del sentido común, sino también de las concepciones generales del santo sobre el modo como adquirimos el conocimiento. Pero si consideramos su idea de la metafísica, a la que volveré ahora, difícilmente podemos evitar la conclusión de que estaría especialmente interesado en reivindicar la independencia de la metafísica frente a las hipótesis empíricas de las ciencias. Por ejemplo, señalaría indudablemente que el progreso de la ciencia de ninguna manera altera los hechos en que basa sus argumentos para demostrar la existencia de Dios. Que pensemos las cosas de acuerdo con los cuatro elementos, o las pensemos en términos de hipótesis electrónicas y atómicas, no altera el hecho de que hay cosas que se generan y corrompen. Si la existencia de las cosas finitas implica la existencia de un ser infinito, la relación de dependencia existencial de las primeras respecto del último no es afectada por los variables estadios de nuestro conocimiento científico sobre las cosas finitas. Desde luego, puede replicarse que si santo Tomás viviese en nuestros días cambiaría su concepción de la metafísica. Pero, si al preguntar qué sostendría el Aquinatense hoy acerca de la relación entre la metafísica y la ciencia, se trata de hacer una pregunta sensata y no de dejar el campo libre a la construcción de hipótesis inverificables, creo que la pregunta debe equivaler a preguntar qué concepto de la relación entre metafísica y ciencia, en la acepción moderna del término, exigiría la idea que de hecho sostuvo acerca de la metafísica. Y la respuesta difícilmente puede ser otra, sino que

tendría que destacar —más que disminuir— la distinción entre la metafísica y la ciencia. La opinión de que las teorías metafísicas no son otra cosa que hipótesis empíricas, que dependen de las hipótesis empíricas de las ciencias, es una concepción posible sobre la metafísica, pero no es la de santo Tomás.

Hay otro punto que podemos mencionar brevemente. El hecho de que muchos temas que nosotros clasificaríamos entre los pertenecientes a la ciencia fueran clasificados por santo Tomás bajo el rubro general de "filosofía" nos plantea el problema de si todo lo que él llamaba "física" ha sido absorbido por lo que nosotros llamaríamos "ciencia". ¿Queda acaso aún lugar para la "filosofía natural"? Es posible que podamos sugerir una respuesta en estas líneas. Al tratar el movimiento, el tiempo y el espacio, sobre todo en sus comentarios a Aristóteles, santo Tomás aceptó las definiciones de éste. Leemos en la *Suma teológica* que "como en todo movimiento hay sucesión y una de sus partes viene después de otra, por el hecho de contar el antes y el después del movimiento, adquirimos la noción del tiempo, que no es más que lo anterior y posterior en el movimiento" (*S. t.*, Ia, 10, 1). Pero sea cual fuere nuestra opinión sobre las definiciones aristotélicas, el caso es que al tratar del tiempo, del espacio y del movimiento santo Tomás no pensó que estuviera tratando de cosas subsistentes. El espacio, por ejemplo, no es una cosa. Por ello es razonable decir que se ocupaba de analizar y aclarar los conceptos del tiempo, del espacio y del movimiento, o el significado de estos términos. Y si estamos dispuestos a llamar "filosófico" a este tipo de análisis, podemos decir que no todo el contenido de lo que santo Tomás llamaba "física" y clasificaba bajo el título general de "filosofía" ha sido absorbido por lo que nosotros llamamos "ciencia".

Santo Tomás diría que las distintas ciencias particulares se ocupan sea de diferentes géneros de entes, sea de las mismas cosas consideradas bajo diferentes aspectos y puntos de vista. Por ejemplo, aunque la astronomía y la psicología pertenecen a la "filosofía natural" no se ocupan de los mismos objetos. Sin embargo, el anatomista y el psicólogo tratan del ser humano. Pero no lo consideran desde el mismo punto de vista, y sus ciencias son

distintas, aunque haya puntos de contacto entre ellas. Otro ejemplo, la biología se ocupa de los seres orgánicos o de los seres corpóreos vivos; ciertamente, la manera más natural de decir esto sería afirmar que el biólogo estudia los cuerpos vivos o que estudia la vida de las plantas y animales. Pero, aunque es evidente que tiene que estudiar especímenes individuales, no se ocupa de organismos individuales determinados, a la manera de un jardinero aficionado que se ocupa de las flores y plantas individuales que planta y cuida. El biólogo se ocupa del tipo y la especie más que del individuo como tal. Por ello, podemos decir que se ocupa de los seres orgánicos o de los seres considerados justamente como orgánicos, siempre y cuando no creamos que esto implica que hay un ser orgánico subsistente separado de los organismos individuales concretos.

Sin embargo, es posible hacer abstracción de diferencias tales como lo orgánico y lo inorgánico y considerar las cosas simplemente como seres. Y santo Tomás sigue a Aristóteles al definir la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser. Pero sería un gran error interpretar esto como una afirmación de que existe algo llamado “ser” aparte de los seres o cosas. Santo Tomás habla, efectivamente, de Dios como del Ser; pero cuando dice que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, no la convierte por ello en sinónimo de lo que se llama “teología natural”. Quiere decir, por lo menos en parte, que la metafísica se ocupa del análisis de lo que existe o puede existir, considerado como tal. Y de acuerdo con él, aquello de lo que primeramente decimos que existe o puede existir es la sustancia (concepto al que volveré ahora mismo). Si decimos que Pedro existe afirmamos la existencia de una sustancia o cosa definida. Si afirmamos que Pedro es blanco, predicamos una cualidad de Pedro. Decimos que existe, pero que existe, como cualidad de Pedro y no por su propio derecho, por así decirlo. Y si afirmamos que la blancura existe como una cualidad de Pedro, afirmamos, por implicación, que Pedro existe. Pues sería absurdo decir a un tiempo que Pedro no existe y que es blanco. Así, pues, es de las sustancias de lo que primariamente afirmamos la existencia. De acuerdo con esto, si tomamos “ser” en el sentido de lo que existe o puede existir, la metafísica se ocupa primariamente del análisis de la sustancia y de sus modificaciones.

Es así un análisis de las categorías fundamentales del ser, es decir, de la sustancia y de los diversos tipos de accidentes, tales como la cualidad y la relación.

La metafísica es también, para santo Tomás lo mismo que para Aristóteles, un análisis de las causas de la sustancia. Incluye, por ejemplo, un análisis de la causalidad eficiente. En el curso de la vida corriente preguntamos muchas veces por la causa particular de un acontecimiento particular o la buscamos. Por ejemplo, preguntamos qué hizo que la puerta se cerrara con estrépito y quizá se nos responda que se cerró así debido a una ráfaga de viento que entró por una ventana que se abrió en ese momento. Pero también es posible preguntar por la naturaleza de la causalidad eficiente en cuanto tal, haciendo abstracción de tal o cual causa eficiente particular o de un determinado tipo de causa eficiente. Y también es posible preguntar por la naturaleza de la causalidad final. Así, el metafísico se ocupa del análisis de los diferentes tipos de causalidad lo mismo que de las categorías de sustancia y accidente.

Ahora bien, si tomamos este aspecto de la metafísica como el total de ésta, es evidente que la actividad del metafísico es analítica. La tarea del metafísico sería entonces aclarar los conceptos de causalidad, de sustancia, de relación, etc. En verdad, podríamos decir que se ocupa de analizar los significados de ciertos términos, siempre y cuando tengamos en cuenta que trata de mostrar los verdaderos significados de los términos a la luz de los datos de la experiencia y que no actúa como lo haría un gramático. Algunos preferirán quizá decir que se ocupa de las “esencias”, pero lo mismo podemos decir que se ocupa de los “significados”. Por ejemplo, no hay una causalidad en sí que subsista aparte de las relaciones causales particulares; ni tampoco pensó nunca santo Tomás que así fuera. Por lo tanto, cuando el metafísico analiza la causalidad, podemos decir con justicia que analiza el significado del término “causalidad”, siempre y cuando se entienda que esto implica que se ocupa de sacar a luz lo que la gente debería querer decir con él, y no lo que fulano o mengano se imaginan que significa o puede significar.

Este aspecto de la metafísica es uno de sus aspectos reales tal como la concibió santo Tomás, pero no es el único. La palabra “ser” puede ser entendida en el sentido verbal de “ser” o “existir” *(esse).* Y entonces decir que la metafísica se ocupa del ser es tanto como decir que se ocupa de la existencia. Y aquí, existencia significa el acto concreto de existir. Vista bajo este aspecto, la metafísica se ocupa sobre todo, de acuerdo con santo Tomás, de dar cuenta o explicar la existencia de las cosas que cambian y que se generan y corrompen. Como ya hemos visto, santo Tomás afirma que toda la metafísica se dirige hacia el conocimiento de Dios. Y puesto que Dios está más allá de nuestra experiencia natural y sólo podemos conocerlo en la medida en que comprendemos la relación entre los objetos de la experiencia y el fundamento de la existencia de éstos, la afirmación del carácter teocéntrico de la metafísica implica necesariamente que está centrada en torno al análisis de la dependencia existencial de la existencia finita.

Los dos aspectos de la metafísica no pueden, ciertamente, disociarse uno del otro. Pero si queremos llamar “esencialista” al primer aspecto y “existencialista” al segundo, como gustan de hacerlo algunos escritores, podemos decir que santo Tomás va más allá de Aristóteles justo al destacar el aspecto “existencialista”. Pues el griego no se planteó el problema de la existencia de las cosas finitas, y esto significa, desde luego, que para él no era un problema. Y no lo era porque se concentró en lo que una cosa es, en las formas en que algo es o puede ser y no en el acto mismo de existir. Sin embargo, santo Tomás, a pesar de conservar los análisis aristotélicos de sustancia y accidente, forma y materia, acto y potencia, hizo hincapié en su metafísica no en la “esencia”, en *qué* es una cosa, sino en la existencia, considerada como el acto de existir. Esta noción del acto de existir es, en verdad, muy difícil y volveré a ella más adelante; pero vale la pena señalar aquí que este cambio de acento tuvo sus repercusiones sobre el análisis metafísico que el santo heredó de Aristóteles. Por ejemplo, aunque la sustancia existe para Aristóteles (en el sentido en que hay sustancias), el griego se ocupa, en cuanto metafísico, del análisis de los conceptos; en este caso, de los conceptos de sustancia y accidente y nada dice acerca de la

dependencia existencial de las sustancias finitas. El mundo es un mundo de sustancias o cosas, pero el mundo es eterno e increado y, teniendo como trasfondo justo este mundo eterno e increado, Aristóteles analiza el concepto de sustancia. Santo Tomás aceptó el análisis aristotélico de la sustancia, pero para él el mundo consistía en sustancias finitas, cada una de la cuales es totalmente dependiente de Dios. Es verdad que esto no altera intrínsecamente el análisis de la naturaleza de la sustancia; pero arroja una nueva luz sobre ella, justo porque se destaca en forma nueva el acto por el que existen las sustancias, un acto de existencia recibido de una causa externa. Así, pues, en general, si bien es perfectamente cierto que santo Tomás aceptó el análisis metafísico aristotélico de la sustancia y el accidente, el acto y la potencia, la causalidad, etc., también es cierto que su concentración en el ser considerado como existencia (como *esse*) arrojó una nueva luz sobre el mundo que Aristóteles describió en su metafísica.

Podemos hablar de un árbol como de una cosa, pero difícilmente podremos describir el color de sus hojas como una cosa. Y si examinamos el lenguaje habitual encontraremos muchos casos en que se hace o implica una distinción entre una cosa y sus atributos, o entre una cosa y las relaciones que mantiene con otras. Una vez podemos decir, por ejemplo, que Juan está pálido, y otra, que está quemado por el sol; o una vez que está bien y otra que está enfermo. Decimos de un viajero que está en una ciudad el lunes y en otra el martes. Todos hacemos afirmaciones por las que nos atribuimos sucesivamente diversos estados. El hombre común y corriente no reflexiona sobre este hecho del lenguaje que usa, pero las afirmaciones que hace implican un reconocimiento, en la práctica, de una distinción entre las cosas y sus modificaciones, entre la “sustancia” y los accidentes, entre aquello de lo que predicamos cualidades, cantidad y relaciones, y las cualidades y relaciones que existen sólo como cualidades y relaciones de aquello de lo que se predican. Podemos decir que Pedro está sentado en una silla, pero nadie esperaría encontrar la relación “sentado” existiendo como un ente aparte de alguien que se sienta.

No puede haber duda, por lo tanto, de que el hombre ordinario establece una distinción entre las cosas y sus modificaciones. Nos basta con examinar lo que acostumbramos decir acerca del tamaño cambiante de un árbol o del variable color de sus hojas para ver que así es. Tampoco puede haber duda alguna de que el hombre corriente considera que esta distinción lingüística está objetivamente justificada. Y es esta convicción espontánea del hombre ordinario la que sirve de base a la metafísica de la sustancia y el accidente. Para los filósofos que, como santo Tomás, aceptan esta metafísica, el lenguaje corriente refleja la experiencia común de los hombres, y en esta experiencia común se reconoce implícitamente una distinción entre la sustancia y el accidente. Lo que el filósofo hace no es inventar una teoría gratuita, ni aun hacer un descubrimiento que el hombre ordinario no barrunta siquiera, sino, más bien, expresar explícitamente y en términos abstractos una distinción que es reconocida implícitamente por el hombre ordinario en los casos concretos. Una sustancia es aquello de lo que decimos primariamente que existe y que no es predicado de algo distinto, como cuando predicamos la palidez de Juan o la “rojez” de una rosa; en tanto que un accidente es aquello que existe sólo como modificación de una sustancia o cosa y que es predicado de una sustancia. La teoría de la sustancia y los accidentes, tal como la mantiene santo Tomás, ha sido refinada, desde luego. Por ejemplo, es necesario distinguir entre accidentes como la cantidad y la cualidad por una parte, y las relaciones, por la otra. Pero mientras se exprese la teoría en una forma muy general, haciendo referencia a las distinciones que el lenguaje habitual establece entre las cosas y sus modificaciones, puede ser comprendida prácticamente por todos. Las dificultades se inician en el punto que se empieza el análisis exacto.

Y estas dificultades aumentan si se supone que la teoría significa que hay un sustrato incognoscible llamado “sustancia” que sirve para mantener unida una colección de fenómenos o accidentes. Esto puede representar quizá la teoría de Locke, pero no representa la de santo Tomás. Para éste, la distinción entre sustancia y accidente no es una distinción entre un sustrato incognoscible y modificaciones cognoscibles, sino más bien entre aquello

que existe (si existe) como sujeto y aquello que sólo existe como una modificación del sujeto. Según la terminología propia de santo Tomás, la palabra “sustancia” significa “una esencia a la que conviene ser por sí” (*per se; S. t.*, Ia, 3, 5 *ad* 1). Esta expresión *per se* debe ser bien entendida. No significa que una sustancia exista “por sí” en el sentido de que no tenga causa; debe ser entendida en oposición a existir por otro, es decir, como una modificación de algo distinto. Una sustancia no existe *per se* en el mismo sentido en que se dice que Dios existe *per se.* Ciertamente, Dios no cae dentro de la categoría de sustancia, y sólo puede ser llamado “sustancia” en un sentido analógico. Un ser humano, por ejemplo, no existe *per se,* si con ello queremos decir que no tiene causa alguna y es completamente independiente. Pero, al propio tiempo, un ser humano no existe como modificación de otra cosa, en el sentido en que la cólera de Juan no tiene existencia aparte de éste. Y en este sentido un ser humano existe *per se.* Pero esto no es decir que la sustancia de Juan sea un sustrato incognoscible escondido bajo los accidentes de Juan: no es una *X* incognoscible y completamente invariable, enteramente inaccesible a la inteligencia humana. Al conocer los accidentes o modificaciones de Juan, conocemos la sustancia de éste en tanto se revela a sí misma en estas modificaciones y a través de ellas. Considerada en sí misma, una sustancia no es un fenómeno, o lo que es lo mismo, separada de sus modificaciones no es el objeto directo ni de ninguno de los sentidos ni de la introspección. Cuando veo un árbol, no veo ni puedo ver la sustancia del árbol como algo separado de sus colores y demás atributos. Pero en la medida en que los colores del árbol manifiestan la sustancia, puedo decir con justicia que percibo la sustancia. Lo que percibo no es ni un accidente aislado —o serie de accidentes— ni una sustancia no modificada: percibo una cosa modificada. De manera semejante, por medio de la introspección, puedo percibir deseos, emociones y pensamientos, pero al percibirlos, percibo la sustancia. Podemos decir que los accidentes de una cosa cambian. Cambia el color de las hojas de muchos árboles y cambia el tamaño de un ser humano conforme va creciendo. Pero hablando en términos estrictos, es la sustancia la que cambia; cambia “accidentalmente”. Es decir, un ser humano, por ejemplo, cambia de

muchas maneras durante el curso de su vida, a pesar de seguir siendo el mismo ser humano. Los cambios no tienen lugar en torno a un núcleo inmutable llamado “sustancia”; es esta misma la que cambia. Es por esto por lo que al conocer los estados diversos, modificaciones o accidentes conocemos, cuando menos en esa medida, la sustancia misma. Santo Tomás dice efectivamente que la palabra “sustancia” se deriva de “estar debajo” (*nomen enim substantiae imponitur a substando; In I Sent.*, 8, 4, 2) y que la sustancia es aquello cuyo acto es estar debajo (*substantia [dicitur] cuius actus est substare; In I Sent.*, 23, 1, 1). Y aquí vemos cómo el empleo de la palabra *substantia* tiende a destacar un aspecto de la sustancia que no se destaca en el uso de la palabra griega *ousía.* Pero al propio tiempo, santo Tomás no habla de un sustrato inmutable e incognoscible, sino de un sujeto que no es él mismo una determinación de otra cosa, sino que tiene determinaciones o modificaciones a través de las cuales es conocido. Es verdad que, según santo Tomás, ordinariamente no tenemos intuiciones directas de las esencias o sustancias de las cosas. Dice, por ejemplo, que “las diferencias sustanciales, por ser desconocidas, se manifiestan por las diferencias accidentales” (*In De generatione et corruptione*, I, c. 3, *lectio* 8). Pero las últimas palabras de esta cita muestran cuán inadecuado es adscribirle la doctrina de que hay un sustrato incognoscible llamado “sustancia”. Como hemos visto, santo Tomás no admitía que tuviéramos una intuición directa de nuestras almas, pero esto no significa que fueran para él fantasmas imposibles de conocer, escondidos en nuestros cuerpos.[1] Son cognoscibles en sus actividades y a través de ellas.

El punto en cuestión puede expresarse así. Santo Tomás llama a la sustancia “naturaleza” cuando la considera como un centro de actividad, y la llama “esencia” cuando la considera como definible. Uno de sus principios era que la actividad u operación “sigue”, y manifiesta así, al ser: *operatio sequitur esse.* Por ello podemos decir que, según él, podemos distinguir diferentes sustancias como diferentes centros individuales de actividad característica. Y al conocer estas actividades, conocemos la sustancia de la cual proceden. Llego a conocer a otra persona oyendo sus

palabras y observando sus acciones: pues sus palabras y actividades la revelan de diferente manera.

Ya hemos señalado la conexión entre la metafísica de la sustancia y el accidente y el lenguaje corriente. Pero también debe señalarse que esta teoría metafísica es interpretada no pocas veces como una mera reflexión de la distinción lingüística entre el sujeto y el predicado, o como una proyección hacia la realidad de la forma sujeto-predicado de la proposición. En otras palabras, se sostiene que la teoría fue el resultado de la práctica lingüística. Si Aristóteles hubiera hablado un lenguaje en el que no apareciera esta forma de proposición, nunca hubiera desarrollado la teoría de la sustancia y el accidente.[2] El hecho de que la haya desarrollado demuestra que el lenguaje lo extravió. Y del mismo modo se extraviaron los escolásticos medievales que propusieron esta teoría.

Es indudable que santo Tomás consideraría esta interpretación de la teoría sustancia-accidente como un ejemplo de quienes ponen el tejado antes que las paredes. Todos nos damos cuenta, por la experiencia, de nuestros estados cambiantes como de algo que nos pertenece y de los estados y actividades cambiantes de otras cosas como de algo que les pertenece. Esta experiencia es la que forma la base de la metafísica sustancia-accidente y no la equivocada convicción de que la estructura de la realidad debe corresponder a la estructura del lenguaje. Santo Tomás podría señalar que puede hacerse —y se hace— una distinción entre una cosa y sus estados o modificaciones, aun en aquellos idiomas en que no se usa normalmente la proposición sujeto-cópula-predicado. Puede argüirse, desde luego, que si bien lenguas como el hebreo y el árabe pueden dar expresión, sin el uso normal de la cópula, al hecho de que una persona o una cosa está en este o aquel estado o posee esta o aquella cualidad, la metafísica de la sustancia y el accidente fue desarrollada por un filósofo, Aristóteles, que hablaba un lenguaje en el que se usa esta forma de proposición, y que los filósofos medievales que adoptaron esta metafísica también usaban lenguajes en los que aparece esta misma forma. Pero esto apenas puede decirse de los filósofos árabes de la Edad Media. Avicena, por ejemplo, escribió generalmente en árabe. Quizá pueda mantenerse que los árabes

aristotélicos adoptaron la teoría sustancia-accidente simple y sencillamente porque era de Aristóteles. Pero también pensaron que era cierta. Si santo Tomás viviera actualmente se vería obligado, con toda certeza, a enfrentarse a objeciones a la metafísica de la sustancia y el accidente que no se le plantearon en su propia época, cuando esta teoría era propiedad común. Pero en la medida en que se trata de una interpretación puramente lingüística, creo que desarrollaría sus argumentos siguiendo las líneas indicadas más arriba, procurando, al mismo tiempo, no caer en la teoría del sustrato incognoscible de Locke.

Así, pues, el mundo consiste en una multiplicidad de sustancias: pero no es una sustancia. Existe una multiplicidad de cosas individuales que tienen diferentes relaciones entre sí y cada una de las cuales sufre cambios accidentales, es decir, cambios que no alteran el carácter específico de la sustancia. Un hombre sufre muchos cambios y sigue siendo un hombre. Sin embargo, es posible llevar más adelante el análisis de las cosas materiales. Un roble crece y el color de sus hojas cambia, pero seguimos hablando de él como si fuera el mismo roble. En cambio, si el árbol se quema y queda reducido a cenizas, ya no hablamos de éstas como de un roble. Una vez que el pan ha sido digerido, ya no lo llamamos pan. Sin embargo, ni en el caso del roble reducido a cenizas, ni en el del pan que ha sido digerido, se ha aniquilado la materia del roble o del pan. Hay una permanencia y, al mismo tiempo, un cambio que es más que “accidental”. La combinación de estos dos factores dio nacimiento a un problema, tanto para santo Tomás como para Aristóteles. ¿Qué es lo que implica el cambio de este tipo, el cambio sustancial, respecto a las cosas materiales?

Implica —así responde santo Tomás— que en toda cosa material o sustancia hay dos principios constitutivos que pueden ser distinguidos.[3] Llamó a uno de ellos la “forma sustancial”. Por ejemplo, en el caso de un roble, la forma sustancial —que corresponde a la “entelequia” de Aristóteles— es el principio determinante, aquel que hace del roble lo que éste es. Es evidente que esta forma no debe confundirse con la forma o figura exterior del árbol: es un principio de actividad inmanente y

constitutivo que hace del roble un roble, estampándole, por así decirlo, este tipo particular de organismo y determinándolo a actuar como una totalidad en determinada forma específica. Pero ¿qué es lo que la forma sustancial del roble "informa" o determina? Quizá nos inclinemos a responder que es la materia del árbol, refiriéndonos con ello al material visible que puede ser analizado químicamente. Pero santo Tomás pensó que, en última instancia, debemos llegar al concepto de un elemento potencial completamente indeterminado que no tiene una forma definida propia ni características determinadas. Le dio el nombre de "materia primera" *(materia prima).* La materia visible o materia secundaria está ya informada y posee determinadas características; pero si abstraemos todas las formas y todas las características determinadas llegaremos a la noción de un principio constitutivo completamente indeterminado que es capaz de existir sucesivamente en unión de una multiplicidad indefinida de formas. Cuando el roble perece, su forma sustancial desaparece, volviendo a la potencialidad de la materia, pero la materia primera del árbol no desaparece. No existe por sí misma y de hecho no puede hacerlo, pues cualquier sustancia material existente es algo definido y determinado. Cuando el roble perece, la materia existe inmediatamente bajo otra forma o formas. Cuando un ser humano muere y su cuerpo se desintegra, la materia es informada inmediatamente por otras formas. Pero existe una continuidad y es la materia primera la que es el elemento de continuidad.

Así, de acuerdo con santo Tomás, toda cosa material o sustancia está compuesta de una forma sustancial y de una materia primera. Ninguno de los dos principios es en sí una cosa o sustancia; los dos juntos son los principios componentes de una sustancia. Y sólo de la sustancia podemos decir propiamente que existe. "No puede decirse que la materia 'es', sino que la sustancia es lo que es" (*C. g.*, 2, 54).

Esta teoría de la materia y la forma[4] no era nueva. Derivada de Aristóteles, era una propiedad común en la Edad Media, aun cuando diferentes pensadores la propusieron de diferentes maneras. Pero no quiero discutir sus orígenes ni sus diferentes versiones: para nuestro propósito es más conveniente señalar los siguientes puntos. En primer lugar, hay cuando

menos cierta conexión entre la teoría y la experiencia y el lenguaje corrientes. Estamos acostumbrados a hablar de que una cosa se convierte en otra o de que cierta clase de cosa se convierte en otra clase de cosa. Y esta forma de hablar parece implicar que el cambio encierra a la vez continuidad y discontinuidad. Hay continuidad porque lo que cambia no es aniquilado, y hay discontinuidad porque primero hay cierta clase de cosa y después otra clase de cosa. Sin embargo, en segundo lugar, la teoría parece ser claramente una teoría metafísica. La materia primera no es, ni puede ser, el objeto directo de la experiencia: es postulada como resultado de un análisis de la experiencia. Y es evidente que este análisis no es ni físico ni químico. Desde luego, santo Tomás no conocía la química moderna ni las hipótesis atómico-electrónicas; pero consideró que la teoría hilomórfica era independiente de las ideas contemporáneas acerca de los elementos físicos como el fuego y el aire, *v. g.* Para él, era el resultado de un análisis metafísico, no de análisis físicos o químicos. El lenguaje de la teoría de la materia y la forma pertenece al lenguaje de la metafísica.

Esto no quiere decir que, para santo Tomás, forma y materia sean entidades ocultas en el sentido en que nada pueda conocerse acerca de ellas. Es verdad que la materia primera no existe ni puede existir por sí misma y no puede ser vista como tal; pero su presencia como un factor metafísico componente en las sustancias corpóreas es manifestada por el cambio sustancial. Ahora bien, quizá no podamos conocer la forma de una sustancia corpórea dada hasta ser capaces de definirla en términos de género y diferencia específica: en la práctica deberemos contentarnos, tal vez, con una definición en términos de propiedades. Pero la forma es el principio u origen de las cualidades características, la actividad y el comportamiento de una sustancia, y se conoce en la medida en que es manifestada por estas cualidades y actividades. Por ejemplo, la presencia y naturaleza de una forma vital en un organismo se revela a través de las actividades características de éste.

Debemos señalar algo más. Si se interpreta la teoría de la materia y la forma como una teoría metafísica y como algo independiente de los resultados de la investigación científica empírica, se sigue de ahí que no

puede derivarse de ella ninguna nueva proposición científica empíricamente verificable. Ciertamente podría deducirse de la teoría la conclusión de que los cambios de cierto tipo son posibles. Pero la observación de estos cambios es justo una de las razones básicas para afirmar la teoría. Así, pues, la afirmación de que tales cambios son posibles no sería una nueva proposición empíricamente verificable. Por esta razón la teoría no puede ser usada como un instrumento en el progreso de la ciencia natural. Y los aristotélicos de tiempos posteriores, en especial los del Renacimiento, que hablaban como si la teoría tuviera un lugar en la ciencia natural, se equivocaban respecto a su naturaleza. La teoría es "inútil" para los propósitos de la ciencia natural, si al hablar de la "utilidad" de una teoría para la ciencia natural queremos decir que pueden derivarse de ella nuevas proposiciones empíricamente verificables o, más bien, comprobables.

No se sigue, sin embargo, que la teoría no haya sido útil a la ciencia en otro sentido. Pues la teoría de la forma nos presenta un mundo que no es pura y simplemente un flujo heracliteano, sino un mundo transido, por así decirlo, de inteligibilidad. Por medio de la reflexión sobre la actividad y comportamiento de las cosas podemos llegar a tener, cuando menos, algún conocimiento de su estructura inteligible. Y puede argüirse que esta imagen del mundo como algo inteligible y de las sustancias materiales como algo adecuado a la inteligencia humana y como relativamente trasparentes en su estructura formal, actuó como una condición previa y como un estímulo a la investigación científica empírica.

Esta consideración da origen a su vez a la cuestión de si la teoría metafísica de la forma y la materia, cuando menos en sus aplicaciones a las sustancias inorgánicas, no ha sido convertida en algo superfluo por la investigación científica, en el sentido en que ésta da cuerpo y forma concreta a la vaga idea de la forma que aparece en la teoría metafísica. Esta cuestión está conectada con la otra, más general, de la relación entre las hipótesis científicas y las teorías metafísicas acerca de las cosas visibles; pero esta cuestión general es demasiado extensa para ser discutida aquí. Sin embargo, merece la pena mencionarla. Por lo que respecta a la cuestión particular acerca de la relación entre la teoría hilomórfica y las teorías

científicas de estructura atómica y electrónica, debe hacerse notar que aquellos discípulos de santo Tomás que mantienen la verdad de la teoría, aun en sus aplicaciones al mundo inorgánico, insisten en su carácter metafísico y en su independencia frente a las cambiantes hipótesis de la ciencia. Forma y materia son elementos constitutivos metafísicos de los cuerpos, en el sentido en que el análisis reflexivo de los cuerpos o de la sustancia corpórea como tal, más que tal o cual tipo de sustancia corpórea, revela su presencia. La teoría puede ser "inútil" en el sentido indicado más arriba; pero decirlo equivale simplemente a decir que la teoría no es una teoría de la ciencia empírica. Hay, sin embargo, otros seguidores de santo Tomás que consideran que la teoría fue el resultado de un intento especulativo por tratar un problema que se resuelve, en la medida en que puede ser resuelto, gracias a la investigación científica. No me atrevo a aventurar ninguna opinión respecto a lo que el santo mismo diría sobre el asunto, de vivir actualmente. Es evidente que las cuestiones de este tipo no pueden contestarse de una manera definitiva. Será suficiente decir que santo Tomás consideraba la teoría como algo independiente de las ideas "científicas" de su época.

Aun cuando las cosas corpóreas o sustancias sean iguales en tanto cada una de ellas está compuesta de forma y materia, no todas las formas corpóreas son iguales. Los perros y los gatos son cosas corpóreas, pero difieren específicamente unos de otros; de acuerdo con la terminología de la teoría materia-forma, la forma canina difiere de la forma felina. La forma de la sal difiere de la del agua. Tenemos, por lo tanto, grupos de cosas corpóreas cuyos miembros poseen formas sustanciales semejantes. Desde luego, los miembros de una especie no poseen numéricamente la misma forma sustancial. Santo Tomás rechazó radicalmente la teoría ultrarrealista que supone que, dado que podemos usar la misma palabra para referirnos a cierto número de individuos, debe haber, en consecuencia, una cosa que corresponda a esa palabra. Es falaz argüir que porque decimos *Petrus est homo* (Pedro es un hombre) y *Joannes est homo* (Juan es un hombre) hay una entidad universal presente tanto en Pedro como en Juan. La

universalidad como tal existe sólo “en el entendimiento” (*cf. S. t.*, Ia, 85, 2 *ad* 2). Pero, al mismo tiempo, santo Tomás estaba convencido de que existen especies reales y de que los miembros de estas especies poseen formas sustanciales semejantes. Y es precisamente esta similitud objetiva de la forma la que nos permite tener conceptos universales específicos y aplicar, así, el mismo término universal a todos los miembros de una clase específica. Los miembros de una clase poseen naturalezas semejantes. Y así, cuando el entendimiento forma conceptos universales no construye una imagen falsa de la realidad. Pues lo que se concibe, digamos, la naturaleza humana, existe fuera del entendimiento, aunque no de la manera en que se concibe, es decir, como un universal (*cf. S. t.*, Ia, 85, 1 *ad* 1). Las personas comunes y corrientes se han dado cuenta implícitamente de esto, desde luego, pues usan muy correctamente los términos universales en las proposiciones concretas del lenguaje diario, sin buscar nunca las entidades universales correspondientes a los términos que emplean. Las dificultades se inician al empezar el análisis filosófico. Y podemos afirmar que uno de los servicios prestados por santo Tomás y sus antecesores en la cuestión de los universales fue demostrar la falsedad del ultrarrealismo.

Quizá conviniera señalar ahora que cuando santo Tomás habla de grupos de cosas corpóreas que poseen “naturalezas” o “esencias” semejantes no se refiere simplemente a la forma. “La palabra *esencia* aplicada a las sustancias compuestas significa lo que está compuesto de materia y forma” (*De ente et essentia*, II). La idea universal del hombre, por ejemplo, hace abstracción de las características individuales de Pedro y Juan, pero no la hace de la posesión de materia. Es decir, la idea universal de “ser humano” es la idea de una sustancia compuesta de materia y alma racional, que para santo Tomás es la forma en el caso del hombre; no es sólo la idea del alma. Sin embargo, es la forma la que determina a una sustancia a ser una sustancia de determinada clase, a pertenecer, por así decirlo, a una clase particular. Y así, la similitud de forma en los miembros de una especie es el fundamento objetivo del concepto universal específico.

Pero esta concepción plantea un problema. Si las formas sustanciales de los miembros de cualquier especie dada son radicalmente iguales, se sigue,

dice santo Tomás, que la diferencia entre los miembros no puede adscribirse primariamente a la forma como tal. Lo que hace que dos pedazos de pedernal sean dos y no uno, no es el hecho de que ambos sean pedernal, porque no difieren a este respecto. Así, pues, ¿a qué factor se debe adscribir primariamente la individuación? Debe proceder primariamente de la materia, aunque no de la materia considerada como algo puramente indeterminado, sino de la materia como algo cuantificado. En el caso de los dos pedazos de pedernal, su "pedernalidad" los junta, por así decirlo, y, considerada en sí misma, no los distingue. Se distinguen por el hecho de que la "pedernalidad" de uno está presente en esta materia y la "pedernalidad" del otro en otra materia. Por lo tanto, la materia constituye el principio de individuación y destaca una cosa corpórea de otros miembros de la misma especie.[5] No debe pensarse que esto significa que la forma de un roble, por ejemplo, existía en una especie de estado universal antes de que el árbol existiera. Como hemos visto, no hay entidades universales fuera del entendimiento. Pero si uno supone que el roble está compuesto de forma y materia, tiene sentido preguntar qué componente es primariamente responsable de que el roble sea este roble particular. Y, de acuerdo con la opinión de santo Tomás, es la materia. Pues la "robleidad" de un roble no difiere de la de otro, salvo por el hecho de que informa diferente materia.

Podrían añadirse varias sutilezas, más o menos oscuras, sobre la teoría de la forma como principio de individuación. Pero prefiero omitirlas y volver la atención a una importante aplicación de la teoría. Ésta no era aceptada ni con mucho por todos los contemporáneos de santo Tomás; y una de las razones por las que fue atacada es que a los ojos de algunos teólogos era incompatible con la concepción cristiana del alma. Parecía, cuando menos, que era rebajar la dignidad del alma humana el decir que era individuada por la materia. Pero santo Tomás no vaciló y tomó el toro por los cuernos. Es verdad que mantuvo, como se verá en un capítulo posterior, que el alma humana es espiritual y sobrevive a la muerte del cuerpo; pero también sostuvo, como vimos en el capítulo anterior, que el entendimiento es originalmente como una tablilla de cera en la que nada ha sido escrito

aún. Lo que hace que las almas humanas sean diferentes unas de otras es su unión con cuerpos diferentes. “Porque esta alma está adaptada a este cuerpo, y la otra a aquél, y aquélla al otro, y así todas las demás” (*C. g.*, 2, 81). Y santo Tomás saca la conclusión lógica.

> Es manifiesto que mientras mejor dispuesto esté un cuerpo, tanto mejor será el alma que le toque en suerte.[6] Esto es obvio en el caso de lo que es de especie diferente. Y la razón es que el acto y la forma son recibidos en la materia de acuerdo con la capacidad de ésta. Por ello, como algunos hombres tienen cuerpos mejor dispuestos, tienen almas con un mayor poder de comprensión. Por ello se dice [Aristóteles, *De anima*, 2, 9; 421a, 25-26] que vemos que “los de carne suave son más aptos mentalmente” [*S. t.*, Ia, 85, 7].

Es evidente que algo de esto es demasiado basto, pero también es evidente que la teoría tomista de la materia como principio de individuación le hubiera llevado a dar la bienvenida, como confirmación de su teoría, a los resultados de la investigación moderna sobre la dependencia de las diferencias psíquicas con respecto a las físicas, y no a temerlos.

La distinción entre la forma y la materia era para santo Tomás una subdivisión de la más amplia distinción entre acto y potencia. La materia primera, considerada en abstracto, es pura posibilidad para la actualización sucesiva de formas sustanciales, cada una de las cuales está frente a su materia como el acto frente a la potencia, realizando la posibilidad de la materia. Pero la distinción entre materia y forma es aplicable sólo a las cosas corpóreas, en tanto que la distinción entre acto y potencia se encuentra en todas las cosas.

La idea general de una distinción entre acto y potencia puede ilustrarse muy fácilmente con el lenguaje corriente. Puedo decir de mí mismo: “Estoy escribiendo, pero puedo salir de paseo si lo deseas”. O podemos decir de alguien: “Es muy capaz de levantar ese peso si lo quiere”. O puede decirse de una tabla de madera: “Es una tabla magnífica, pero puede hacerse pedazos para encender la chimenea, si es necesario”. También puede decirse del agua que es agua, pero que puede volverse vapor. Estoy escribiendo, de hecho (o en acto), pero soy capaz o tengo la posibilidad de salir de paseo. El

hombre no está levantando realmente ese peso, pero es capaz de hacerlo; tiene la capacidad o posibilidad de hacerlo. La tabla es realmente una tabla, pero puede ser dividida. El agua es realmente agua, pero posee el poder o posibilidad de volverse vapor. Puede mantenerse, desde luego, que las distinciones que he señalado en las proposiciones del lenguaje corriente, no pasan de ser distinciones lingüísticas, y que todo lo que he hecho es llamar la atención hacia las distinciones que hacemos al hablar de las cosas. Pero santo Tomás estaba convencido de que las distinciones lingüísticas revelan distinciones objetivas en las cosas. “Se dice de lo que puede ser y no es que está en potencia, en tanto que de lo que ya es se dice que está en acto” (*De principiis naturae*, en la primera frase).

Esta distinción entre el acto y la potencia se encuentra, según santo Tomás, en toda cosa finita, aunque no necesariamente en la misma forma. Un roble puede sufrir un cambio sustancial; en cambio, un ser espiritual no puede hacerlo. Sin embargo, un ángel tiene la posibilidad de hacer actos de amor a Dios. En todo lo que hay finitud hay, por así decirlo, una mezcla de acto y potencia. Ningún ser finito puede existir sin ser, en acto, algo definido, pero nunca agota sus posibilidades de golpe. Siempre es posible cierto desarrollo, una mayor actualización de cierto tipo.

Así, la posibilidad de desarrollo es una manifestación de finitud. Por ejemplo, tiene sentido hablar de un desarrollo mental por medio de la adquisición de conocimiento sólo en el caso de un ser inteligente finito. Sería una contradicción hablar de una inteligencia omnisciente infinita que adquiriera conocimiento. Pues el conocimiento sólo puede ser adquirido por una inteligencia que no lo posea con anterioridad. Pero de ahí no se sigue que la capacidad de una inteligencia finita para adquirir conocimientos sea una imperfección, en el sentido en que sea algo de lo que es mejor carecer. La inteligencia humana, que empieza en un estado de total ignorancia, tiene capacidad para desarrollarse a sí misma adquiriendo conocimientos; y ciertamente que santo Tomás jamás imaginó que fuera mejor que la inteligencia humana careciera de esa capacidad y estuviera destinada a permanecer en la completa ignorancia. La capacidad de la inteligencia para adquirir conocimientos no puede ser llamada, por tanto, una imperfección,

aun cuando ponga de manifiesto su finitud. Así, pues, santo Tomás no negó ni disminuyó la concepción “dinámica” del universo. Por el contrario, veía en todas las cosas una tendencia natural a realizar o desarrollar sus distintas potencias, y consideraba que esta tendencia era algo bueno. Nada hay en la idea del autodesarrollo y del perfeccionamiento propio por medio de la actividad que sea incompatible con la filosofía tomista. Al propio tiempo, la capacidad para adquirir conocimientos, por ejemplo, existe con vistas a la adquisición de conocimientos real, y la posesión habitual de ella existe con vistas a su ejercicio. “El fin [es decir, el propósito] de la potencia es el acto” (*S. t.*, Ia, IIae, 55, 1). “Una cosa en tanto es perfecta en cuanto está en acto, ya que la potencia sin el acto es imperfecta” (*S. t.*, Ia, IIae, 3, 2). La capacidad para desarrollarse a sí misma no es una imperfección en el sentido en que sea algo de lo que es mejor que se carezca; pero es imperfecta cuando se la compara con el desarrollo en acto. Santo Tomás no era hombre para exaltar el esfuerzo a costa de la posesión; el hombre que dijera, por ejemplo, que es mejor la búsqueda constante de la verdad que saber qué es verdadero o que es mejor el esfuerzo por alcanzar la virtud moral que la posesión de ésta. Y sin embargo, el conocimiento habitual existe con fines a su ejercicio y las virtudes morales son adquiridas con fines a la acción moral.

Estas concepciones se reúnen en el concepto jerárquico de la realidad que sostenía santo Tomás. En el último escalón, por así decirlo, está la “materia primera”, que no puede existir por sí misma porque es pura potencia para la recepción sucesiva de formas sustanciales capaces de informar la materia.[7] En el escalón superior (aunque sea ésta una forma inexacta de hablar, puesto que Dios, como ser infinito y trascendente, no puede ser colocado en la misma clase que las cosas finitas) está Dios, que es acto puro, sin que haya en él una sola potencia sin realizar. Así, pues, si comparamos los niveles de la jerarquía del ser, tendremos que decir que la posesión de la potencia en cuanto tal —me refiero a la capacidad sin realizar— es una imperfección en el sentido en que indica una falta de perfección posible, una necesidad de ser satisfecha. Los seres finitos son menos perfectos que Dios, pero, al propio tiempo, cualquier ser finito sería

menos perfecto de lo que en realidad es, si careciera de toda capacidad para desarrollarse a sí mismo. El desarrollo que encontramos en el universo es señal de la finitud de las cosas que lo componen, pero todo ser finito es necesariamente una mezcla de potencia y acto, y el desarrollo es un movimiento hacia la completa realización de la forma. Un universo estático, en caso de que tal cosa fuera posible, no sería mejor que uno dinámico. Dios es la medida de todas las cosas, para citar la respuesta de Platón a Protágoras; pero las cosas finitas sólo pueden imitar, por así decirlo, la plenitud del acto divino a través del desarrollo de sí mismas.

Así, pues, para santo Tomás, la distinción entre potencia y acto se encuentra en todas las cosas finitas. Sin embargo, decir que estos factores pueden encontrarse en todas las cosas finitas no nos dice mucho, por sí mismo. Por ejemplo, un ser humano posee ciertamente potencia o capacidad, pero queremos saber qué capacidades determinadas posee. Sin embargo, por el momento estamos tratando de los principios tomistas más generales y de sus afirmaciones acerca de las cosas finitas en general y no de una clase especial de seres finitos. Consideramos primero el ejemplo particular de la distinción entre potencia y acto que se encuentra en todas las cosas corpóreas, a saber, la distinción entre materia y forma, de las que la última está en relación con la primera como el acto con la potencia. Y usamos esta distinción particular como una introducción a la distinción más general. Ahora, debemos considerar un ejemplo de la relación entre potencia y acto que se encuentra, según santo Tomás, en todas las cosas finitas, corpóreas o incorpóreas, a saber, la relación entre la esencia y la existencia.

Esta distinción tomista entre la esencia y la existencia es algo difícil de entender. Es verdad que puede darse una idea preliminar por medio de términos del lenguaje corriente, ya que en éste distinguimos entre lo *que es* —naturaleza o esencia— una cosa y el hecho de que exista. Si un niño encuentra en un libro las palabras “elefante” y “dinosaurio” y no sabe lo que significan, pueden explicársele sin decirle que hay elefantes, pero no dinosaurios. En este caso, el niño tendría la noción de lo *que es* un elefante, sin saber que hay animales a los que se aplica. Pero aun cuando puede darse

una idea preliminar de la distinción tomista entre esencia y existencia de manera semejante, las dificultades surgen directamente cuando tratamos de ir más allá de esta idea preliminar (que puede también inducir a error). Sin embargo, como santo Tomás daba mucha importancia a esta distinción, no es posible pasarla por alto en un libro dedicado a su filosofía.

Para empezar, ¿qué quiere decir santo Tomás con "esencia"? Esencia es aquello que contesta a la pregunta de lo que una cosa es; es su sustancia considerada como algo definible. "Es manifiesto que esencia es aquello que se entiende por la definición de una cosa" (*De ente et essentia*, 2). En el caso de las cosas materiales "la palabra *esencia* significa aquello que está compuesto de materia y forma" *(ibid.).* La existencia, por otra parte, es el acto por el cual una esencia o sustancia es o tiene ser. "El existir expresa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa existe cuando está en potencia, sino cuando es actual" (*C. g.*, I, 22, 4). Esencia es el componente potencial metafísico de una cosa (es lo que es o tiene ser, el *quod est*), en tanto que la existencia es el acto por el cual la esencia tiene ser (es el *quo est*). Debe hacerse notar que esta distinción no es una distinción física entre dos cosas separables; es una distinción metafísica dentro de una misma cosa. La esencia y la existencia no son dos cosas. No hay esencia objetiva sin existencia, y no hay existencia que no sea la existencia de algo. Cuando santo Tomás habla de que la existencia se "recibe" o está "limitada" por la esencia (*cf. De ente et essentia,* 6), no quiere decir que haya algo así como una existencia general que se divida, por así decirlo, entre las cosas individuales. En tanto que la existencia es, en la medida en que tenemos experiencia de ello, la existencia de alguna esencia, de alguna clase particular de cosa, puede decirse que está "limitada" por la esencia; pues se trata siempre de la existencia de un hombre, un caballo, un perro o alguna otra sustancia. Y en tanto que la sustancia, considerada como esencia, es lo que tiene ser, aquello de lo que decimos que existe, puede decirse que "recibe" la existencia. Pero estas maneras de hablar no implican ni que la existencia sea algo aparte de la esencia, ni que la esencia tenga una realidad objetiva aparte de la existencia. La distinción entre ellas es una distinción dentro de un ser finito concreto.

Santo Tomás no hizo uso explícito —cuando menos que yo sepa— del término “distinción real” en relación con esto. Pero sí habla de una “composición real” de la esencia y la existencia en los seres finitos (*De veritate*, 27, 1 *ad* 8), y dice que la distinción entre esencia y existencia en Dios es sólo una distinción mental (*In Boethium De hebdomadibus*, 2); afirmación que implica claramente que en las cosas finitas la distinción no es sólo mental. Es más, habla habitualmente de la existencia como algo distinto de la esencia. Así, pues, en mi opinión, no puede haber duda alguna de que santo Tomás afirmó una distinción objetiva entre la esencia y la existencia en las cosas finitas, es decir, una distinción que no depende simplemente de nuestra manera de pensar las cosas y de referirnos a ellas. Distinguió el uso del verbo “ser” en las proposiciones existenciales, por ejemplo, “Juan González existe”, y su uso en proposiciones descriptivas o predicativas, “el hombre es racional”; pero la distinción entre la esencia y la existencia no era ciertamente, en su opinión, una distinción puramente lingüística. Se manifiesta en las distinciones de este tipo, pero lo que se manifiesta es, según pensó, una distinción objetiva en las cosas y no una mera distinción lingüística. Al propio tiempo, si esta distinción objetiva es llamada “real”, no debe entenderse con ello una distinción entre dos cosas físicamente separables, como dos partes de un reloj. Antes de la unión de la esencia y la existencia para formar un ser concreto y en acto, no había una esencia objetiva y una existencia. Y su “separación” significa sencillamente la destrucción de ese ser.

La distinción de santo Tomás entre la esencia y la existencia es, así, una distinción entre la esencia y la existencia de un ser finito en acto. No es una distinción entre nuestra idea de la esencia de una cosa y la cosa misma; esta distinción se da por sabida. Ni tampoco significa, por ejemplo, que antes de existir un hombre dado, la esencia de hombre subsistía en algún peculiar reino de las esencias, esperando la existencia. Santo Tomás no creía en tal reino fantasmal de las esencias subsistentes. En un sentido, la esencia preexistía en Dios como una “idea” divina. Pero santo Tomás se daba cuenta muy bien de que hablar de “ideas” en Dios es hablar antropomórficamente y de que no hay una distinción objetiva entre las ideas

divinas y el ser divino. La existencia de las “ideas divinas” y la divina existencia es uno y lo mismo. Y la distinción entre la esencia y la existencia no es una distinción entre Dios y las criaturas; es una distinción en el propio ser finito y en acto. Cuando santo Tomás dice que la existencia “viene de fuera y forma junto con la esencia un ser compuesto” (*De ente et essentia*, 5), no quiere decir que una existencia previamente “existente” se dé a una esencia también previamente “existente”, lo que sería un completo absurdo; quiere decir más bien que el acto por el cual tiene ser una esencia es causado, y que la causa es externa a la cosa misma. Lo que se genera es una sustancia existente; pero no existe simplemente porque sea la misma clase de cosa que es, por ejemplo, un hombre.

Sin embargo, la forma que santo Tomás tiene de tratar esta materia puede dar lugar a error. El *De ente et essentia* fue una de sus primeras obras y, en él, la forma de tratar la distinción entre la esencia y la existencia sufre la influencia de Alfarabi y Avicena.

> Todo lo que no pertenece al concepto de una esencia o quididad viene de fuera y forma con la esencia un ser compuesto. Pues ninguna esencia puede ser comprendida sin las partes de dicha esencia. Pero toda esencia o quididad puede ser entendida sin entender su existencia actual. Pues puedo comprender lo que es un hombre o un fénix y no saber, sin embargo, si existen en la naturaleza. Es manifiesto, por tanto, que la existencia es diferente de la quididad, a menos que exista algo cuya esencia sea la existencia [*De ente et essentia*, 5].

Este pasaje puede sugerir que santo Tomás fundaba su distinción entre la esencia y la existencia simplemente en nuestra habilidad para aprender el significado de una palabra por medio de la descripción, y sin saber si hay algo a lo que esta distinción se aplique realmente. Por ejemplo, como ya hemos visto, si un niño encuentra las palabras “elefante” y “dinosaurio” en un libro y no las entiende, puede pedir a su padre que se las explique. Y aunque es probable que el padre, en la práctica, se refiera al hecho de que hay elefantes y no hay, que sepamos, dinosaurios actualmente, esto no sería necesario. Los significados de las palabras podrían ser explicados por medio de la descripción, sin hacer referencia alguna a la existencia de los elefantes y a la no-existencia de los dinosaurios. Así, podría llegarse a la

conclusión de que, en realidad, todo lo que santo Tomás hace es llamarnos la atención sobre nuestra habilidad para aprender el significado de una palabra por medio de la descripción; sin plantear la cuestión de si existe algo a lo que se aplique la descripción. Sin embargo, santo Tomás no consideró que esta habilidad fuera un signo infalible de una distinción objetiva entre la esencia y la existencia de la cosa nombrada. Pues dice expresamente que un hombre puede conocer el significado de la palabra "Dios" sin saber que Dios existe. "No es necesario que, conocido el significado del término 'Dios', sea evidente inmediatamente su existencia" (*C. g.*, 1, 11). Como el Aquinatense estaba convencido de que no hay una distinción objetiva entre la esencia y la existencia en Dios, no puede haber considerado que nuestra habilidad para aprender el significado de una palabra por la descripción, sin saber si hay algo a lo que esta descripción se aplique, es una prueba infalible de la distinción objetiva entre la esencia y la existencia en la cosa nombrada.

Ahora bien, si no hay una distinción objetiva entre la esencia y la existencia en Dios, podemos presumir que el aprender el significado de la palabra "Dios" implica aprender que significa un Ser cuya esencia implica la existencia. Pero no se sigue que para aprender el significado de la palabra "Dios" sea necesario aprender que Dios existe. Esto sólo se seguiría si el aprender el significado de la palabra "Dios" llevara consigo una intuición o aprehensión directa de la esencia divina. Y santo Tomás nunca supuso que tuviéramos algo por este estilo. Parecería, en consecuencia, que podemos interpretar la afirmación de que nuestra habilidad para comprender la esencia de un hombre, por ejemplo, sin advertir la existencia de hombres, postula una aprehensión de la esencia del hombre, sin que la existencia esté incluida en esta aprehensión.[8] O mejor aún, el entendimiento aprehende la esencia o naturaleza concretas como aquello que tiene ser, es decir, como existente. La distinción entre la esencia y la existencia es comprendida explícitamente sólo por la reflexión filosófica; pero está implícitamente presente en nuestra aprehensión directa de las cosas e implícitamente manifiesta en el lenguaje corriente.

Por esta razón, es probable que santo Tomás justificara el lenguaje de la esencia y la existencia, que tan extraño debe parecer a muchos de nosotros, como algo necesario a fin de hacer explícito lo implícito en el conocimiento y el lenguaje ordinarios. No es que el metafísico descubra un hecho nuevo, a saber, que la esencia es distinta de la existencia, al modo como un explorador puede descubrir una isla o una flor hasta ahora desconocida: se trata más bien de que hace explícito lo contenido implícitamente en nuestra aprehensión de las cosas reales.

Algunos tomistas modernos postulan, como base de la metafísica, una intuición metafísica inicial del "ser", intuición que, al parecer, tienen algunos filósofos, en tanto que otros no; los metafísicos serían los primeros. Pero, de haber tal intuición, no puede ser equivalente a una experiencia mística privilegiada de que disfrutaran los metafísicos, concepción que santo Tomás no admitiría ciertamente. Tampoco puede ser el equivalente a la comunicación de una información sobre hechos que se dé a unos cuantos elegidos. Probablemente fuera más parecida a ver algo familiar "por primera vez" o "bajo una nueva luz", en este caso, a ver el aspecto existencial de las cosas finitas bajo una luz clara. Como santo Tomás creía de antemano en Dios y en la creación divina, estaba obviamente predispuesto a ver la sustancia finita como algo que no implica su propia existencia. En otros términos, estaba predispuesto a ver toda proposición existencial sobre una cosa finita como una proposición contingente. Pero creía evidentemente que la distinción entre la esencia y la existencia, en las cosas finitas, puede ser aprehendida aparte del conocimiento de la existencia de Dios. En un pasaje ya citado (*De ente et essentia,* 5), afirma que "es manifiesto, por tanto, que la existencia es diferente de la esencia (quididad), a menos que exista algo cuya esencia sea la existencia". La última frase pone de manifiesto que no consideraba que el reconocimiento de la distinción entre esencia y existencia dependiera de un previo conocimiento de la existencia de Dios. A pesar de ello, como la fe en Dios lo predisponía a reconocer esta distinción, es fácilmente comprensible que no hiciera ninguna afirmación explícita sobre una "intuición metafísica", y es posible que quienes piensan que una intuición de este tipo está supuesta

implícitamente estén en lo justo. Sin embargo, como ya he indicado, sería algo extraño al pensamiento de santo Tomás el aceptar la idea de una "intuición del ser" casi mística, de la que gozaría sólo un selecto grupo de metafísicos. En su opinión, "lo que el entendimiento concibe primero […] es el ser" (*De veritate*, 1, 1). Sea lo que fuere lo que yo aprehendo, lo aprehendo como un algo, como un ser. Pero esta aprehensión implícita del ser, que acompaña todo nuestro contacto mental con las cosas, no es la "intuición del ser" de la que hablan tomistas como Étienne Gilson y Jacques Maritain, aun cuando sea su fundamento y condición. Hablan más bien de un advertir conscientemente el aspecto existencial de las cosas, de ver, por así decirlo, este aspecto bajo una luz aguda. Y es posible que la importancia que la filosofía de santo Tomás atribuye al problema de la existencia presuponga tal "experiencia" consciente de lo que está ahí para todos, pero de lo que no todos se dan cuenta tan vivamente como santo Tomás.

No pretendo que las consideraciones anteriores eliminen todas las dificultades que surgen en el uso de los términos esencia y existencia; lejos de ello. Es casi imposible evitar el uso de estos términos si quiere verse la distinción entre esencia y existencia en el plano en que santo Tomás la colocó, a saber, en el plano metafísico. Y puede señalarse que la estructura de nuestro lenguaje dificulta mucho hablar de la materia sin emplear términos y frases que parecen "cosificar" la esencia y la existencia. A pesar de ello, un análisis completo de los términos esencia y existencia es necesario ciertamente para aquellos que desean retenerlo. El hablar, simplemente, de una "intuición" no resulta muy satisfactorio. Pues aun dando por sentada la intuición, según se la ha interpretado más arriba, el lenguaje usado para hacerla explícita queda abierto al análisis crítico. Es evidente que el propio santo Tomás no era el llamado a justificar el uso de un lenguaje que era familiar a todos sus contemporáneos, pero actualmente no puede darse por sabido un término como "esencia". Una cosa es decir lo que santo Tomás significaba con él, y otra, hacerla aceptable para nuestros contemporáneos. Sin embargo, el espacio de que dispongo no me permite seguir desarrollando este tema, y quiero terminar el capítulo con algunas

breves anotaciones sobre el problema de si la doctrina de santo Tomás implica que, para él, la existencia es un predicado.

Afirmar una distinción entre la esencia y la existencia no era algo nuevo. Algunos filósofos árabes como Alfarabi (m. *c.* 950), Avicena (m. 1037) y Algazel (m. 1111) ya la habían hecho. Pero ellos se referían a la existencia como a un "accidente"; si bien Avicena vio que no podía ser un accidente como los otros. Santo Tomás, a su vez, vio esto claramente, y para él, la existencia no era, de ninguna manera, un accidente, sino aquello que hacía posible la posesión de accidentes. Sería absurdo decir, por ejemplo, que Pedro es alto, rubio, existente y simpático. Pues si Pedro no existiera no podría ser ni alto, ni rubio, ni simpático. Para santo Tomás, la existencia era el acto por el cual la sustancia tiene ser; y a menos que tenga ser, le es imposible tener modificaciones accidentales. Se refiere a ella como a lo más profundo e íntimo en una cosa, siendo como la forma en relación con todo lo que hay en la cosa (*S. t.*, Ia, 8, 1 *ad* 4). En verdad, habla de ella como de una "perfección", pero es "en la actualidad de todos los actos y, por ello, la perfección de todas las perfecciones" (*De potentia*, 7, 2 *ad* 9). En otras palabras, la existencia no puede contarse en una lista de atributos, ya que es el fundamento de todos éstos. El lenguaje de santo Tomás puede hacer pensar que es un atributo de la esencia; pero es, en un sentido muy real, el fundamento de esta misma, pues sin el acto de existencia, la esencia no tendría ser. Ciertamente puede parecer que esto constituye una contradicción en los términos, si se dice, por una parte, que la existencia es el acto por el cual la esencia tiene ser y, por el otro, que la esencia recibe la existencia. Pero santo Tomás no consideraba que la esencia fuera un algo existente que pudiera recibir la "existencia" como una especie de accidente. La generación implica la producción simultánea de dos constituyentes metafísicos inseparables, de una esencia como algo que determina su acto de existencia a ser la existencia de tal o cual cosa, y de la existencia como algo que actualiza la esencia. No puede plantearse la cuestión de cuál de los dos principios es anterior en el tiempo al otro. Como ya he indicado, esta concepción presenta muchas dificultades, pero es imposible empezar a entender la teoría de santo Tomás si nos empeñamos

en interpretar su pensamiento sobre la esencia y la existencia como si se tratara de dos cosas o de dos componentes físicos de una cosa. Algo se produce y existe, pero en ese algo debemos distinguir, de acuerdo con el santo, la esencia y la existencia, que son objetivamente distintas, aunque no lo sean como separadas o como cosas separables. Santo Tomás sería el primero en reconocer que aun cuando podemos predicar la existencia de la esencia de acuerdo con la gramática, la existencia no es ni puede ser un atributo en el sentido en que lo son los demás.

El anterior bosquejo de las distinciones entre sustancia y accidentes, materia y forma, esencia y existencia, todas las cuales ilustran a su manera la distinción general que traspasa todo ser finito, a saber, la distinción entre el acto y la potencia, puede dar la impresión de que la metafísica tomista consiste simplemente en áridas y tortuosas discusiones, en un lenguaje poco familiar y sin mucho que ver con el mundo que conocemos. Así, pues, como conclusión de este capítulo quiero destacar ciertas implicaciones de su metafísica que, quizá, ayuden a comprenderla haciéndola más inteligible.

Las distinciones entre sustancia y accidente y entre materia y forma llaman la atención sobre dos rasgos del mundo, a saber, la permanencia y el cambio. Todos hablamos de las cosas como si fueran permanentes en cierta medida. Aunque el ser humano nace y muere, y aunque un árbol tiene cierto lapso de vida, todos hablamos del ser humano y del árbol, mientras cada uno de ellos está vivo, como de un ente individual. Aun en los casos anormales y patológicos de la “personalidad dividida” o personalidad dual, pensamos que este fenómeno se presenta en un ser humano definido y ocurre dentro de él. Podemos decir, por ejemplo, “padece esquizofrenia”, atribuyendo el fenómeno a un ser definido e individual. Al mismo tiempo, todos pensamos en las cosas y hablamos de ellas como capaces de sufrir cambios y como sufriéndolos de hecho. Nosotros mismos cambiamos dentro de ciertos límites, si bien conservando nuestra identidad. El árbol cambia, aun cuando los cambios se prediquen de él considerándolo como una cosa relativamente permanente. Objetos que tienen cierto nombre se cambian en objetos que tienen otro nombre gracias a una acción química,

por ejemplo. Tanto la permanencia como el cambio son rasgos del mundo, tal como éste se presenta a la experiencia común y es descrito por el lenguaje corriente que refleja y expresa esta experiencia. Ahora bien, estos rasgos encuentran su expresión abstracta en las distinciones tomistas entre el acto y la potencia, la sustancia y el accidente, la forma y la materia. Quizá utilice un lenguaje poco familiar, pero habla de cosas familiares. Santo Tomás no construyó un mundo estático como el de Parménides, ni nos presenta tampoco un flujo heracliteano; describe fundamentalmente el mundo que está atravesado, por así decirlo, por la forma, por la estructura inteligible, y que es por eso, y en esa medida, inteligible. Por otra parte, nos presenta un mundo cambiante y en desarrollo. Y al destacar estos aspectos del mundo, pone también los fundamentos teóricos de las ciencias particulares. Si el mundo no fuera inteligible en cierta forma, la ciencia no sería posible, a no ser como una construcción puramente mental e inverificable. Por otra parte, destacar el cambio y el desarrollo es característico de las ciencias. Es imposible, desde luego, deducir las conclusiones de las ciencias empíricas de principios metafísicos abstractos, pero santo Tomás no lo creyó posible. Empero tampoco hay ese abismo entre el mundo que presenta la metafísica de santo Tomás, una vez separada de las ideas científicas de la época que él aceptó, y la ciencia moderna, abismo que habría, por ejemplo, entre la filosofía de Parménides y la ciencia moderna. Tanto la metafísica de santo Tomás como la ciencia moderna presuponen el mundo familiar de la experiencia común, aun cuando la metafísica tomista se mueva en plano más abstracto que las ciencias empíricas.

Este aspecto de la metafísica de santo Tomás, a saber, la presentación de un mundo que combina la permanencia y el cambio, puede ser llamado quizá la construcción del mundo. Esto quiere decir que presenta una imagen abstracta y teórica de un universo en desarrollo, que tiene, al propio tiempo, la permanencia e inteligibilidad suficientes para hacer posible el conocimiento. Pero hay también otro aspecto que, tal vez, podría llamarse la destrucción del mundo, si entendemos aquí por “mundo” un Absoluto autosuficiente. Este aspecto está representado en la distinción entre esencia

y existencia. Hay una inclinación natural a imaginar que todas las cosas individuales existen y actúan “en el mundo”, como si el mundo fuera una especie de ente continente en el que están situadas las otras cosas. Sin embargo, para santo Tomás, el mundo es el sistema de sustancias finitas interrelacionadas y no algo diferente a ellas; en cada sustancia finita encuentra lo que puede llamarse una inestabilidad existencial radical, expresada abstractamente en la distinción entre la esencia y la existencia. En este aspecto, su metafísica va, en cierto sentido, más allá del mundo familiar de todos los días, aun cuando el santo haya pensado que la distinción se refleja en el lenguaje ordinario. Forma también una transición a su teoría metafísica sobre Dios, a cuyo conocimiento está esencialmente orientada la metafísica, según insiste el santo una y otra vez. Desde luego, este aspecto de su metafísica puede ligarse con los sistemas de otros metafísicos que se han ocupado de la reducción de la multiplicidad a la unidad, y de lo dependiente a lo independiente o absoluto. Pero debe notarse que al pasar del mundo a Dios, santo Tomás no anula, por así decirlo, el mundo de las sustancias finitas, ni las trueca en accidentes o modos de lo Absoluto: relaciona, por el contrario, las sustancias finitas de la experiencia con Dios, y es precisamente en estas cosas concretas donde encuentra una relación con un fundamento de su existencia. Su “destrucción” del mundo es una crítica de la idea del mundo como una semientidad, como un seudoAbsoluto, y no de las cosas que, en su interrelacionalidad, forman el mundo. En el capítulo siguiente se verá cómo hace esta transición de las cosas finitas a Dios.

[1] No quiero insinuar que para santo Tomás el alma sea la sola esencia o sustancia del ser humano. Pedro es una unidad de alma y cuerpo, no un alma en un cuerpo.

[2] Algunas veces se ha dicho que Aristóteles no tuvo una doctrina de la sustancia y que *ousía* no debe traducirse por tal. Esto es verdad si por "sustancia" se entiende el sustrato incognoscible de Locke. Pero la teoría de éste no fue sostenida ni por Aristóteles ni por santo Tomás.

[3] La palabra "elemento" puede sugerir un elemento químico y resultar equívoca. Al llamar a la materia y a la forma "principios", santo Tomás significa con ello que son los co-constituyentes primarios de una cosa material. La palabra no se usa evidentemente en el sentido de un principio lógico, ni se refiere a elementos químicos observables. La materia y la forma son "principios del ser" *(principia entis)*, pero ellos mismos no son entes físicos.

[4] Se la conoce comúnmente como la teoría "hilomórfica", nombre que deriva de la combinación de dos palabras griegas: ὕλη y μορφή.

[5] Santo Tomás llegó a la conclusión lógica de que en el caso de los seres inmateriales no puede haber multiplicación dentro de la especie. Cada ángel es el único miembro de su especie.

[6] Esto no significa que santo Tomás pensara que las almas humanas existían antes de su unión con los cuerpos. Creía que cada alma humana es creada por Dios, pero no que fuera creada antes de la formación del cuerpo.

[7] Tampoco las formas sustanciales, fuera del alma humana, pueden existir por sí mismas.

[8] Santo Tomás no sostenía que ordinariamente tengamos intuiciones directas de la esencia de las cosas.

III. DIOS Y LA CREACIÓN

SANTO TOMÁS era ya cristiano antes de ser metafísico. Y no llegó a creer en Dios simplemente como resultado de sus propios argumentos metafísicos. Ya antes creía en una realidad última concebida como poseedora de los atributos que los cristianos adscriben a Dios. Puede preguntarse entonces, por qué se esforzó en ofrecer pruebas de la existencia de Dios. Pueden sugerirse varias razones. Por ejemplo, era natural que un tratado sistemático de teología como la *Suma teológica*, que está consagrada a exponer el contenido de la fe cristiana, empezara por lo que santo Tomás llamaba los "preámbulos" de la fe. Pero, mucho más importante que cualquier consideración de método, es su convicción de que la existencia de Dios no es algo evidente por sí mismo. Lo que conocemos de la vida del santo nos sugiere una fe serena y profunda, que llegó a florecer en la experiencia mística; pero esto no quiere decir que no se diera cuenta de la posibilidad del agnosticismo y del ateísmo. Y son posibles porque la existencia de Dios no es evidente por sí misma. "Nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente […] pero lo contrario de la existencia de Dios se puede pensar […] luego la existencia de Dios no es verdad evidente" *(S. t.*, Ia, 2, 1 *sed contra).* Santo Tomás menciona un argumento que es usado frecuentemente (por san Buenaventura, por ejemplo) para demostrar que el conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente implantado en todos los hombres. El argumento es más o menos éste. Todos los hombres tienen un deseo innato de felicidad. Ahora bien, la posesión de Dios es lo que constituye la felicidad. En consecuencia, todos los hombres tienen un deseo natural de Dios. Pero, si tal es el caso, deben tener un conocimiento

innato de Dios, puesto que el deseo de algo presupone el conocimiento de ello. Santo Tomás no niega la fuerza de este tipo de argumento. Admite que el deseo natural de felicidad en el hombre implica una especie de conocimiento implícito de Dios, en el sentido en que una vez que sabemos que Dios existe y que su posesión constituye la felicidad humana, podemos interpretar el deseo de felicidad como deseo de Dios. Pero esto no demuestra que se tenga un conocimiento innato de la verdad de la proposición: "Dios existe". "Conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas; para otros, en los placeres, y para otros, en cualquier otra cosa" (*S. t.*, Ia, 2, 1 *ad* 1). Nadie está capacitado para argüir que es evidente que existe la verdad —basándose en que quien la niega afirma su existencia implícitamente—, y concluir de ahí que la existencia de Dios es evidente por sí misma ya que Él es la verdad. Pues el hecho de que haya verdad "en general" no hace que la existencia de Dios sea evidente por sí misma.

Santo Tomás negó también que una vez que se comprenda el significado de la palabra "Dios" sea inmediatamente evidente que Dios existe. Al tratar de esta teoría en sus dos *Sumas* no menciona el nombre de san Anselmo, pero lo que tiene en la mente es el llamado "argumento ontológico" de éste. San Anselmo supuso que la idea de Dios es la idea del ser "que no es posible pensar mayor", es decir, del ser supremamente perfecto. Argumentó entonces que si el ser que no es posible pensar mayor existiera sólo mentalmente o en nuestro entendimiento, no sería el ser que no es posible pensar mayor. Pues podría pensarse un ser mayor (es decir, más perfecto), a saber, aquel que existiese aparte de nuestro entendimiento. Y concluyó que nadie puede tener la idea de Dios y entenderla y, al mismo tiempo, negar que Dios existe. Sin embargo, santo Tomás comentó que no todos entienden por Dios "la cosa más alta que se puede pensar", ya que "muchos de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios" (*C. g.*, 1, 11). En todo caso, aun si concedemos que el significado de "Dios" es "el ser supremamente perfecto", de ahí no se sigue sin más que Dios exista. Pensarlo así es hacerse culpable de una transición ilícita del orden

conceptual al existencial. No pocas veces se dice que santo Tomás no hizo justicia al argumento de san Anselmo y, en particular, que no consideró este argumento dentro del contexto y a la misma luz que su autor. Quizá sea cierto. Pero es innecesario discutir esta cuestión exegética aquí: el caso es que santo Tomás se negó a admitir que podamos partir de una idea de Dios, o de una definición del término “Dios”, y concluir inmediatamente que Dios existe. Si gozáramos de una intuición de la divina esencia no podríamos negar la existencia de Dios; pues no hay, tal es lo que mantenía el Aquinatense, una distinción real entre ellas. Y en este sentido la proposición “Dios existe” es evidente “en sí misma”. Pero no gozamos de tal intuición, y la proposición “Dios existe” no es evidente ni analítica para la inteligencia humana.

Este rechazo de que la existencia de Dios sea una verdad evidente para el entendimiento humano, está estrechamente asociado con lo que he llamado el aspecto “empírico” de la filosofía de santo Tomás. Nuestro conocimiento principia con la experiencia sensible, y a causa de la constitución psicofísica del hombre las cosas materiales son el objeto natural primario del entendimiento humano. Cualquier conocimiento natural que tengamos de un ser o seres que trasciendan el mundo visible se ha logrado por la reflexión sobre los datos proporcionados por la experiencia. Y es justamente este proceso de reflexión, cuando se lleva a cabo sistemáticamente, el que constituye las pruebas de la proposición de que Dios existe. Es perfectamente comprensible que algunos escritores hayan acusado a santo Tomás de expresar meros deseos, basados en que proporciona pruebas de la verdad de una proposición que ya había aceptado por otras causas. Pero debemos recordar su posición filosófica general. El entendimiento debe partir de los datos de la experiencia sensible; pero santo Tomás estaba convencido de que la reflexión sobre estos datos descubre la relación existencial de dependencia de las realidades empíricas con respecto a un ser que las trasciende. Santo Tomás no era un empirista en el sentido moderno del término, pero fueron los elementos “empíricos” de su filosofía los que determinaron, en gran medida, su manera de tratar el problema de la realidad última, es decir, tratarla por medio de la reflexión sobre los datos

de la experiencia. Consideraba que la mente del agnóstico, si presta atención —sin prejuicios— al argumento racional que destaca las implicaciones de estos datos, puede ser llevada a ver cómo la existencia de realidades de las que nadie duda en la práctica implica la existencia de Dios. Por lo que respecta a los cristianos, la plena comprensión de su fe exige darse cuenta de las formas en que el mundo de las cosas finitas revela, a la inteligencia reflexiva, el Dios en el que ya creen con una fe sostenida por la oración.

Desde luego, santo Tomás no negó que los hombres puedan llegar a saber que Dios existe por medios distintos de la reflexión filosófica. Ni tampoco afirmó jamás que la fe de la mayoría de los que aceptan la proposición de que Dios existe sea el resultado de haber elaborado por sí mismos argumentos metafísicos, o de haber pensado gracias a los argumentos metafísicos que otros hubieran desarrollado. Nunca confundió tampoco el asentimiento puramente intelectual a la conclusión de tales argumentos, con la viva fe cristiana en Dios y el amor a Él. Pero sí pensó que la reflexión sobre algunos rasgos familiares del mundo proporciona una clara prueba de la existencia de Dios. La reflexión misma, sostenida y desarrollada en el nivel metafísico, es difícil, y santo Tomás reconoció explícitamente esta dificultad: ciertamente no consideró que todos fueran capaces de sostener una reflexión metafísica. Pero, al mismo tiempo, los datos empíricos en que se basa esta reflexión son, según él, datos conocidos por todos. A fin de ver la relación de las cosas finitas con el ser del que dependen, no necesitamos de una investigación científica que descubra hechos empíricos hasta ahora desconocidos. El metafísico no descubre a Dios en forma semejante a la del explorador que de pronto se encuentra con una isla o una flor desconocidas. Lo que se requiere es atención y reflexión, más que investigación o exploración.

Ahora bien, ¿cuáles son los hechos conocidos que implican, según santo Tomás, la existencia de Dios? Se encuentran mencionados en las famosas “cinco vías” para probar la existencia de Dios que se esbozan en la *Suma teológica* (Ia, 2, 3). Santo Tomás principia la primera vía diciendo que “es

innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven”. Debe recordarse, sin embargo, que tanto él como Aristóteles entendían el término “movimiento” en el amplio sentido de cambio, reducción de un estado de potencia al de acto; santo Tomás no se refiere pues exclusivamente al movimiento local. La segunda vía se inicia con la observación de que “hallamos en este mundo de lo sensible un orden determinado entre las causas eficientes”. En otras palabras, en nuestra experiencia de las cosas y de las relaciones entre ellas nos damos cuenta de que existe una causalidad eficiente. Así, mientras la primera vía empieza con el hecho de que algunas cosas que son accionadas y cambiadas por otras, la segunda se basa en el hecho de que algunas cosas actúan sobre otras, como sus causas eficientes. La tercera vía parte de la afirmación de que “hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen”. En otras palabras, percibimos que algunas cosas son corruptibles y perecederas. En la cuarta vía, santo Tomás observa que “vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros”. Finalmente, en la quinta vía dice que “vemos que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene”.

Creo que no hay mayor dificultad para aceptar como hechos empíricos los puntos de partida de las primeras tres vías. Pues, en la práctica, nadie duda de que algunas cosas son accionadas y cambiadas o “movidas”, de que algunas cosas actúan sobre otras, ni de que algunas cosas son perecederas. Cada uno de nosotros se da cuenta, por ejemplo, de que es accionado o cambiado por otros, de que algunas veces actúa como causa eficiente y de que es perecedero. Aun cuando alguno cavilara sobre la afirmación de que se da cuenta de que él nació y ha de morir, sabe muy bien que otras personas nacen y mueren. Pero los puntos de partida de los dos argumentos finales pueden presentar ciertas dificultades. La proposición de que existen diferentes grados de perfección en las cosas necesita un análisis mucho más detallado del que santo Tomás le dedica al esbozar la cuarta vía. Pues ha de

hacerse notar que la esquemática presentación de las cinco pruebas no estaba destinada a satisfacer las inteligencias críticas de los filósofos maduros, sino que fue pensada como introducción para los “novicios” en el estudio de la teología. Y, de cualquier modo, santo Tomás podía tomar como algo evidente muchas ideas que en el siglo XIII eran familiares a sus contemporáneos y que aún no habían sido sometidas a la crítica radical que se les hizo después. A la vez, no es demasiado difícil comprender qué es lo que quería decir. Todos estamos acostumbrados a pensar y a hablar como si existieran diferentes grados de inteligencia y de capacidad intelectual, por ejemplo. Es verdad que, para apreciar los diferentes grados, necesitamos normas o puntos fijos de referencia; pero, dados estos puntos, todos acostumbramos hacer afirmaciones que implican diferentes grados de perfección. Y aun cuando estas afirmaciones necesiten un análisis más detallado, se refieren a algo que cae dentro de la experiencia común y que encuentra expresión en el lenguaje corriente. Por lo que a la quinta vía respecta es posible que el lector moderno tenga gran dificultad para comprender de qué se trata si se limita al pasaje en cuestión de la *Suma teológica.* Pero si busca en la *Suma contra los gentiles* (1, 13) encontrará que santo Tomás dice que vemos cosas de diferente naturaleza cooperando en la producción y mantenimiento de un orden o sistema relativamente estable. Cuando santo Tomás dice que vemos cosas puramente materiales obrando por un fin, no quiere decir que actúen en forma análoga a la de los seres humanos que actúan conscientemente por un propósito determinado. A decir verdad, el punto central del argumento es que no lo hacen. Quiere decir que diferentes clases de cosas, como el agua y el fuego, cuya conducta está determinada por sus distintas “formas”, cooperan, no conscientemente sino de hecho, en tal forma que existe un orden o sistema relativamente estable. Y de nuevo, aunque para una discusión completa del asunto sería necesario mucho más, la idea básica no es nada particularmente extraordinario ni contrario a nuestra experiencia y expectativas comunes.

También debe hacerse notar que santo Tomás evita cuidadosamente las generalizaciones apresuradas. Así, en el primer argumento no dice que todas las cosas materiales sean “movidas”, sino que vemos que algunas

cosas de este mundo son movidas o cambiadas. En el tercer argumento no afirma que todas las cosas finitas sean contingentes, sino que nos damos cuenta de que hay seres que se producen y destruyen. Y en el quinto argumento no dice que haya un orden o sistema invariable en el universo, sino que vemos que los cuerpos naturales obran siempre o casi siempre de la misma manera. En consecuencia, la dificultad que puede experimentarse ante las pruebas que santo Tomás da de la existencia de Dios, no se refieren tanto a los hechos empíricos, o a los supuestos hechos empíricos, con que las inicia, sino en ver que estos hechos implican la existencia de Dios.

Quizá deba decirse aquí mismo algo acerca de esta idea de "implicación". A decir verdad, santo Tomás no usa la palabra al exponer las cinco vías; habla de "prueba" y de "demostración". Y con este último término se refiere en este contexto a lo que llama *demonstratio quia* (*S. t.*, Ia, 2, 2), a saber, una prueba causal de la existencia de Dios que parte de la afirmación de algún hecho empírico, por ejemplo, que hay cosas que cambian, para llegar a la afirmación de una causa trascendental. De hecho, es su segunda prueba la que es estrictamente un argumento causal, en el sentido de que trata explícitamente del orden de causalidad eficiente; pero en cada una de las pruebas aparece, en una forma o en otra, la idea de dependencia ontológica respecto a una causa trascendente. La convicción de santo Tomás era que una plena comprensión de los hechos empíricos seleccionados para ser considerados en las cinco vías, implica el ver la dependencia de estos hechos respecto a una causa trascendente. La existencia de cosas que cambian, por ejemplo, es, en su opinión, algo que no se explica por sí mismo; sólo puede hacerse comprensible si se la ve como algo que depende de una causa trascendente, es decir, una causa que no pertenece al orden de las cosas cambiantes.

Quizá esto sugiera al lector moderno que santo Tomás se ocupaba de la explicación causal en el sentido que se ocupaba de construir una hipótesis empírica que explicara ciertos hechos. Pero el santo no consideró que la proposición que afirma la existencia de Dios fuera una hipótesis causal en el sentido de ser revisable en principio, es decir, como una hipótesis que pudiera ser revisada a la luz de nuevos datos empíricos o que pudiera ser

sustituida por una hipótesis mejor. Tal vez se pueda ver mejor el punto en cuestión en su tercer argumento, que está basado en el hecho de que hay cosas que se producen y destruyen. De acuerdo con la opinión de santo Tomás ningún nuevo conocimiento científico sobre la constitución física de tales cosas podría afectar la validez del argumento. Nunca pensó que una "demostración" de la existencia de Dios fuera una hipótesis empírica en el sentido en que se dice que lo es la teoría electrónica, por ejemplo. Desde luego, cualquiera puede decir que, de acuerdo con su propia opinión, los argumentos cosmológicos a favor de la existencia de Dios son semejantes a las hipótesis empíricas de las ciencias, y que tienen una función predicativa; pero no es posible pasar de ahí a afirmar que esta interpretación puede atribuirse legítimamente a santo Tomás. No debemos dejarnos engañar por los ejemplos que ofrece algunas veces, tomados de la teoría científica de su época, pues se trata de meras ilustraciones que deben aclarar algún punto en términos fácilmente comprensibles para sus lectores. Pero no indican que las pruebas de la existencia de Dios fueran, para él, hipótesis empíricas en el sentido actual del término.

Ahora bien, ¿quiere esto decir que santo Tomás consideraba que la existencia de Dios estaba lógicamente vinculada con hechos como el cambio o la generación y la corrupción? Desde luego, nunca consideró que la proposición "hay seres que se producen y seres que se destruyen" estuviera lógicamente vinculada con la proposición "hay un ser absolutamente necesario o independiente", en el sentido de que la afirmación de una proposición y la negación de la otra envuelvan en una contradicción lingüística verbal o formal. Pero sí creyó que el análisis metafísico de lo que significa objetivamente ser algo que se produce y destruye, muestra que este algo debe depender existencialmente de un ser absolutamente necesario. Y creyó que el análisis metafísico de lo que significa objetivamente ser un algo que cambia, muestra que este algo depende de un motor inmóvil supremo. De esto se sigue que, para santo Tomás, se llega a la contradicción si se afirman las proposiciones "hay seres que se producen y seres que se destruyen" y "hay cosas que cambian", negando al mismo tiempo las proposiciones "hay un ser absolutamente

necesario” y “hay un supremo motor inmóvil”. Pero la contradicción sólo se hace evidente por medio del análisis metafísico. Y la vinculación de que se habla es fundamentalmente una vinculación ontológica o causal.

No pocos filósofos (ciertamente todos los “empiristas”) comentarían probablemente que si esto representa el pensamiento verdadero de santo Tomás, es manifiesto que éste confundió la relación causal con la vinculación lógica. Pero debe recordarse que a pesar de que santo Tomás estaba convencido de que la proposición que afirma que todo lo que se genera tiene *una* causa, es absolutamente cierta, no pensó que la existencia de cualquier ser finito esté vinculada con la existencia de otro ser finito cualquiera, en el sentido en que puede decirse que la existencia de cualquier ser finito está vinculada con la existencia de Dios. Usando el lenguaje teológico, podemos decir que una vez que admitimos que hay un Creador omnipotente, podemos decir que Él puede crear y mantener en la existencia cualquier ser finito, sin la existencia de otro ser finito. Pero de ahí no se sigue que pueda haber un ser finito cualquiera sin Dios. En otras palabras, santo Tomás no está obligado a dar otros ejemplos de la vinculación ontológica que afirma entre la existencia de las cosas finitas y Dios. Aun cuando la relación de las criaturas para con Dios sea análoga, en cierto sentido, a la relación de dependencia causal de una cosa finita hacia otra, la primera relación es, considerada como tal, única. Santo Tomás no confundió las relaciones causales en general con las vinculaciones lógicas; afirmó, por el contrario, una relación única entre las cosas finitas y la causa trascendental y trasfinita de la que dependen.

Quizá valga la pena destacar que de la concepción de santo Tomás no se sigue necesariamente que el tratamiento metafísico de la existencia de Dios sea una cosa sencilla. Es verdad que el santo tenía confianza en el poder de la razón humana para llegar al conocimiento de la existencia de Dios; y no consideraba que sus argumentos necesitaran apoyarse en un atractivo retórico o sentimental. En la *Suma teológica*, escrita para los “novicios” en teología, asienta sus argumentos en forma sobria y quizá desconcertantemente impersonal. Pero de ahí no podemos concluir legítimamente que pensara que era muy fácil para el hombre llegar al

conocimiento de la existencia de Dios por medio de la sola reflexión filosófica. A decir verdad, afirma explícitamente lo contrario. Se daba muy bien cuenta de que en la vida humana hay otros factores, además de la reflexión filosófica, que ejercen una gran influencia. Es más, evidentemente estaría de acuerdo con que siempre es posible detener el proceso de reflexión en un punto determinado. Para santo Tomás todo ser, en la medida en que es o tiene ser, es inteligible. Pero podemos considerar las cosas desde distintos puntos de vista o bajo diferentes aspectos. Por ejemplo, puedo considerar la producción y destrucción simplemente en relación con determinados casos o desde un punto de vista subjetivo. Me duele pensar que alguien a quien amo morirá probablemente antes que yo y dejará, como se dice, un hueco en mi vida. O me apeno al pensar que moriré y no seré capaz de terminar la labor emprendida. Pero también puedo considerar la producción y destrucción desde un punto de vista científico. ¿Cuáles son las causas fenoménicas finitas de la corrupción o decadencia de un organismo o de la generación de uno de ellos? Y también puedo considerar la generación y la corrupción objetivamente y en cuanto tales, adoptando un punto de vista metafísico y dirigiendo mi atención a la clase de ser, considerado como tal, que es capaz de generarse y corromperse. Nadie puede obligarme a adoptar este punto de vista. Si estoy decidido a permanecer en el nivel de una ciencia particular, pongamos por caso, allí permanezco y no hay más qué discutir. Las reflexiones metafísicas no tendrán sentido para mí. Pero el punto de vista metafísico es una posibilidad, y la reflexión filosófica forma parte de la plena comprensión de las cosas, en la medida en que esto es posible para una mente finita. Y si adopto este punto de vista y lo mantengo en una reflexión sostenida, se me hará evidente una relación existencial de dependencia, que no se me manifestaría de permanecer en un nivel diferente de reflexión; tal es la convicción de santo Tomás. Pero así como factores extrínsecos (como la influencia de la concepción general promovida por una civilización técnica) pueden ayudar a producir mi decisión de permanecer en un nivel no metafísico de reflexión, estos mismos factores pueden influir sobre mis reflexiones en el nivel metafísico. Me parece completamente equivocado sugerir que santo Tomás no

consideraba que la reflexión metafísica fuera una vía posible para darnos cuenta de la existencia de Dios, y que la veía —tal es lo que algunos escritores han insinuado— simplemente como una justificación racional de una afirmación que se alcanza necesariamente por otra vía. Pero para constituir una justificación racional, creo que debe ser un camino posible para darnos cuenta de la existencia de Dios. Aunque de aquí no se siga necesariamente, desde luego, que sea un camino fácil o común.

Después de estas observaciones generales, vuelvo a las cinco pruebas de la existencia de Dios que proporciona santo Tomás. En la primera, arguye que el "movimiento" o cambio significa la reducción de una cosa del estado de potencia al de acto, y que una cosa no puede pasar de la potencia al acto sino por influencia de un agente ya en acto. En este sentido, "todo lo que se mueve es movido por otro". Finalmente sostiene que a fin de evitar un regreso al infinito en la cadena de motores, debe admitirse la existencia de un primer motor inmóvil, "y éste es el que todos entienden por Dios".

Al final de cada una de las pruebas aparece la afirmación "todos entienden por Dios" o "a esto llamamos Dios", pero, por el momento, pospongo su consideración. Por lo que respecta al rechazo del regreso al infinito, explicaré qué es lo que santo Tomás rechaza después de delinear la segunda prueba, que es estructuralmente similar a la primera.

En tanto que santo Tomás considera en la primera prueba las cosas como algo sobre lo cual se actúa, como algo que es cambiado o "movido", en la segunda las considera como agentes activos, como causas eficientes. Argumenta que hay una jerarquía de causas eficientes y que cada causa subordinada es dependiente de la causa inmediatamente superior en la jerarquía. Procede después, luego de excluir la hipótesis de un regreso al infinito, a sacar la conclusión de que debe haber una primera causa eficiente, "a la que todos llaman Dios".

Ahora bien, es evidentemente imposible discutir estos argumentos con algún provecho si no se los entiende bien primero. Y es muy fácil malinterpretarlos, ya que los términos y las frases usados son poco familiares y es posible tomarlos en un sentido distinto del de santo Tomás. En primer lugar es esencial entender que, en el primer argumento, santo

Tomás supone que el movimiento o cambio depende de un “motor” que actúa aquí y ahora; en el segundo, en cambio, supone que en el mundo existen causas eficientes que, aun en su actividad causal, dependen aquí y ahora de la actividad causal de otras causas. Es por ello por lo que he hablado de una “jerarquía” y no de una “serie”. El pensamiento de santo Tomás puede ilustrarse de este modo. Un hijo depende de su padre en el sentido de que no habría existido a no ser por la actividad causal de su padre. Pero cuando el hijo actúa por sí mismo, no depende aquí y ahora de su padre, aun cuando dependa aquí y ahora de otros factores. Por ejemplo, sin la actividad del aire, no podría actuar; y a su vez, la actividad del aire, que conserva la vida, depende de otros factores aquí y ahora. No pretendo que este ejemplo sea totalmente adecuado a nuestros propósitos, pero al menos ilustra el hecho de que, cuando santo Tomás habla de un “orden” de causas eficientes, no está pensando en una serie que se prolonga hacia el pasado, sino en una jerarquía de causas, en la que cada miembro subordinado depende aquí y ahora de la actividad causal de un miembro superior. Si le doy cuerda a mi reloj por la noche, trabajará sin necesidad de una nueva interferencia de mi parte. Pero la actividad de la pluma que escribe estas palabras depende aquí y ahora de la actividad de mi mano, que a su vez depende aquí y ahora de otros factores.

Creo que ahora se habrá aclarado el rechazo de un regreso al infinito. Santo Tomás no rechaza la posibilidad de una serie infinita en cuanto tal. Ya hemos visto que para él nadie había logrado mostrar jamás la imposibilidad de una serie infinita de acontecimientos prolongándose hacia el pasado. Por ello, no quiso rechazar la posibilidad de una serie infinita de causas y efectos, en la que un miembro dado dependiera del miembro precedente (digamos que *X* dependiera de *Y*), pero que, una vez que existe, no depende aquí y ahora de la actividad causal presente del miembro precedente. Tenemos que imaginar no una serie lineal u horizontal, por así decirlo, sino una jerarquía vertical, en la que cada miembro inferior depende del que está sobre él. Lo que santo Tomás rechaza es, pues, este último tipo de serie, si se prolonga al infinito. Y lo rechaza basado en que, a menos que haya un “primer” miembro, un motor que no sea movido o una causa que no

dependa de la actividad causal de una causa superior, no es posible explicar el “movimiento” o la actividad causal del miembro inferior. Tal es su punto de vista. Si suprimimos el primer motor inmóvil no hay movimiento o cambio aquí y ahora. Si suprimimos la primera causa eficiente no hay actividad causal aquí y ahora. Así, pues, si encontramos que hay en el mundo algunas cosas que cambian, debe existir un primer motor inmóvil. Y si hay en el mundo causas eficientes, debe haber una primera causa eficiente y completamente independiente. La palabra “primero” no significa primero en el orden temporal, sino supremo o primero en el orden ontológico.

Me parece que éste es el lugar adecuado para hacer una observación sobre la palabra “causa”. Es evidente que es completamente imposible decir qué habría respondido precisamente santo Tomás a los David Hume del siglo XIV o de la época moderna. Pero es muy claro que creyó en la eficacia causal real y en las relaciones causales reales. Se daba cuenta, desde luego, de que la eficacia causal no es el objeto de la visión en el sentido en que lo son los colores; pero consideró que el ser humano tiene conciencia de relaciones causales reales y, si entendemos la “percepción” como algo que implica la cooperación de los sentidos y la inteligencia, podemos decir que “percibimos” la causalidad. Es posible que les hubiera contestado que la suficiencia de la interpretación fenoménica de la causalidad respecto a los fines de la ciencia física, nada prueba en contra de la validez de una idea metafísica de la causalidad. Es obviamente imposible discutir si sus análisis del cambio o “movimiento” o de la causalidad eficiente son o no válidos y si existe una cosa tal como una jerarquía de causas. Pero nuestra opinión acerca de la validez o invalidez de sus argumentos para demostrar la existencia de Dios, dependerá en gran parte de nuestras respuestas a estas cuestiones. Sin embargo, traer a cuento las series matemáticas infinitas es desatinado en una discusión de sus argumentos. Y éste es el punto que he tratado de aclarar.

En la tercera prueba, santo Tomás parte del hecho de que algunas cosas se producen y desaparecen, para concluir de allí que pueden existir o no existir: no existen “necesariamente”. Después argumenta que es imposible

que cosas de este tipo hayan existido siempre, “ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue”. Si todas las cosas tuvieran esta condición, habría habido un tiempo en que nada existiría. Es evidente que santo Tomás supone, para los fines de su argumento, la hipótesis del tiempo infinito y su prueba intenta cubrirla. No dice que el tiempo infinito sea imposible, lo que dice es que si el tiempo es infinito y si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, esta posibilidad debería realizarse inevitablemente en el tiempo infinito. Nada habría entonces. Pero si así fue, nada existiría ahora. Porque ninguna cosa puede darse a sí misma la existencia. Pero es un hecho evidente que existen cosas. Por ello, no puede haber sido cierto jamás que no hubiera literalmente nada. En consecuencia, es imposible que todas las cosas puedan existir o no existir, sino que debe haber un ser necesario. Pero quizá sea necesario en el sentido de que debe existir si existe algo más, o lo que es lo mismo, su necesidad puede ser hipotética. Sin embargo, no podemos proceder a la infinitud en la serie o jerarquía de los seres necesarios. Si lo hacemos, no podremos explicar la presencia, aquí y ahora, de seres que pueden existir o no existir. Por ello, debemos afirmar la existencia de un ser que sea absolutamente necesario *(per se necessarium)* y completamente independiente. “A lo cual todos llaman *Dios.*”

Es posible que este argumento pueda parecer innecesariamente complicado y oscuro. Pero debe verse dentro de su contexto histórico. Ya he mencionado que santo Tomás estructuró su argumento en forma tal que fuera independiente del problema de si el mundo existió desde la eternidad. Quería demostrar que, según cualquier hipótesis, debe haber un ser necesario. Por lo que a la introducción de seres necesarios hipotéticos respecta, quería demostrar que aun si existen tales seres, quizá dentro del universo, seres que no sean corruptibles en el sentido en que lo es una flor, deberá haber, de cualquier manera, un ser absolutamente independiente. Finalmente debemos referirnos a la terminología. Santo Tomás usa, en este argumento, la expresión, muy común en la Edad Media, “ser necesario”, pero no usa el término “ser contingente”, sino que habla de seres “posibles”, que viene a ser lo mismo. Y aun cuando las palabras

“contingente” y “necesario” se aplican ahora más bien a proposiciones que a seres, he preferido guardar las expresiones tomistas. No creo que haya una dificultad insuperable para entender su razonamiento, se acepte o no su argumento.

Es comúnmente admitido que el cuarto es difícil de entender. Santo Tomás argumenta que hay grados de perfecciones en las cosas. Diversas clases de cosas finitas poseen diferentes perfecciones en un grado diversamente limitado. Pasa de ahí a decir que si hay diferentes grados de una perfección como la bondad, hay una bondad suprema a la que las otras cosas buenas se aproximan, y también que todos los grados limitados de bondad son causados por la bondad suprema. Y como bondad es un término intercambiable con el de ser, ya que una cosa es buena en la medida en que tiene ser, la bondad suprema es el ser supremo y la causa de todo lo que existe. “Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos *Dios.*”

Santo Tomás hace referencia a algunas observaciones de Aristóteles en la *Metafísica;* pero su argumento recuerda inmediatamente el *Banquete* y la *República* de Platón. Y la doctrina platónica de la participación parece estar implícita. Santo Tomás no tuvo un conocimiento directo de ninguna de las dos obras, pero conoció el pensamiento platónico a través de otros escritores. Y no ha desaparecido de la filosofía. A decir verdad, algunos de los teístas que rechazan la validez de los argumentos “cosmológicos” o dudan de ella, parecen sentir una marcada atracción por alguna variante de la cuarta prueba, aduciendo que en el reconocimiento de los valores objetivos reconocemos implícitamente a Dios como el valor supremo. Pero si la línea de pensamiento representada por la cuarta vía ha de significar algo para el lector moderno medio, debe ser presentada en una forma muy diferente de aquella en que la expresó santo Tomás, quien podía suponer en sus lectores ideas y concepciones que ya no pueden presuponerse.

Finalmente, la quinta prueba, si tomamos su aserción en la *Suma teológica* junto con la que aparece en la *Suma contra los gentiles*, puede ser expresada, poco más o menos, de esta manera. La actividad y conducta de cada cosa es determinada por su forma. Pero podemos observar que cosas

materiales de tipo muy diferente cooperan de tal manera que producen y mantienen un orden o sistema universal relativamente estable. Logran un “fin”, la producción y mantenimiento de un orden cósmico. Pero es evidente que las cosas materiales sin inteligencia no cooperan conscientemente con vistas a un fin. Si se dice que cooperan a la realización de un fin o propósito, esto no significa que intenten realizar este orden en una forma análoga a la del hombre que actúa conscientemente con vistas al logro de un propósito. Y tampoco, cuando santo Tomás habla de obrar “por un fin” en este contexto, está pensando en la utilidad de ciertas cosas para la humanidad. No dice, por ejemplo, que el pasto crece a fin de alimentar las ovejas y que éstas existen a fin de que los seres humanos tengan alimento y vestido. Piensa más bien en la cooperación inconsciente de diferentes clases de cosas materiales para producir y mantener un sistema cósmico relativamente estable, y no en los beneficios que obtenemos por el uso de ciertos objetos. Su argumento es que esta cooperación por parte de las cosas materiales heterogéneas señala claramente la existencia de un autor inteligente de esta cooperación, quien obra con vistas a un fin. Si santo Tomás hubiera vivido en los días de la hipótesis de la evolución, habría aducido sin duda que esta hipótesis apoya la conclusión de su argumento, en vez de invalidarlo.

Ninguno de estos argumentos era algo completamente nuevo, cosa de la que santo Tomás tenía plena conciencia. Pero fue él quien los desarrolló y arregló en un todo coherente. Con lo que no quiero decir que considerara que la validez de un argumento particular dependiera necesariamente de la validez de los otros cuatro. Pensó, sin duda, que cada argumento era válido por derecho propio. Pero como ya he señalado, se conforman a un cierto patrón y se complementan mutuamente, en el sentido de que en cada argumento se consideran las cosas desde un diferente punto de vista o bajo un aspecto distinto. Son otras tantas maneras de acercarse a Dios.

¿Tiene algún argumento particular una importancia especial o preeminente? Los tomistas modernos afirman con frecuencia que la tercera prueba, que reposa explícitamente en la existencia de las cosas, es fundamental. Pero si recorremos las dos *Sumas*, no encontramos que santo

Tomás lo diga. En la medida en que da una preferencia explícita a alguna de las pruebas, vemos que se trata de la primera, que él declara, para nuestra sorpresa, ser la más clara. Es posible suponer que con esto quiere decir que el “movimiento” o cambio es algo tan obvio y familiar que proporciona un punto de partida natural; aunque quizá el uso aristotélico del argumento lo haya prejuiciado. En todo caso, es éste el argumento que elige para una discusión más elaborada en la *Suma contra los gentiles.* En cambio, no trata para nada el tercer argumento en esta obra. Así, pues, no puede decirse que santo Tomás dé una preeminencia especial a la tercera prueba. Al propio tiempo, debo confesar que simpatizo con los tomistas que consideran este argumento como el fundamental y lo repiten en otras formas. Y si bien es verdad que santo Tomás puso de relieve el aspecto existencial de la metafísica, apenas puede decirse que este procedimiento sea ajeno a su espíritu. De hecho, todos los argumentos tratan, en una forma o en otra, de la dependencia. Y creo que esta idea puede encontrarse implícita en todos los argumentos sobre la existencia de Dios que sean a posteriori en algún sentido real. Me parece se encuentra aun en aquellas formas del argumento moral que algunos teístas, que aceptan la crítica kantiana de las pruebas cosmológicas, ponen en vez de los argumentos tradicionales. Sin embargo, lo que más claramente nos lleva al nivel metafísico es la idea de la dependencia existencial. Y el problema que señala más claramente la existencia de un ser trasfinito es el problema que plantea la existencia de cosas finitas y contingentes. Lo que quiero decir es esto. Algunas personas aducen que la experiencia mística, por ejemplo, plantea un problema, en el sentido en que pide una explicación, y que la mejor manera de explicarla es la hipótesis de que esta experiencia conlleva el contacto con un ser existente, Dios. Pero otras, aunque admiten la realidad del problema, a saber, que la experiencia mística exige una explicación, piensan que puede ser satisfactoriamente explicada sin postular la existencia de Dios. Así, sea lo que fuere lo que se piense acerca de la solución correcta al problema, es evidente, como un hecho empírico, que es posible admitir la realidad del problema sin admitir, empero, que la solución implique afirmar la existencia de un ser trascendente. Pero es difícil admitir que la existencia de

los seres finitos constituye un serio problema y mantener, al mismo tiempo, que la solución puede encontrarse en cualquier otra parte, sin afirmar la existencia de lo trasfinito. Si no se quiere tomar el camino que lleva a la afirmación de un ser trascendente, sea cual fuere la forma en que se le describa (si es que se le describe), debe negarse la realidad del problema y afirmar que las cosas son "y ya", y que el problema existencial del que se habla es un seudoproblema. Si uno se rehúsa a jugar ajedrez y a hacer las jugadas, es imposible, naturalmente, que le den mate.

Desde la época de Kant, los argumentos de santo Tomás han sido vistos como evidentemente inválidos[1] y muchas son las personas que tienden a hacerlos a un lado sin más. Otras, en cambio, consideran que la validez de todos ellos, o cuando menos de algunos, es evidente para todo el que los estudie desapasionadamente y sin prejuicios. Discutir detalladamente cada uno de los puntos de vista nos llevaría, sin embargo, demasiado lejos. Hay, en mi opinión, varios puntos extremadamente importantes que santo Tomás dejó en la oscuridad. Algunas veces, por ejemplo, da la impresión de pensar que probar la existencia de Dios es simplemente asunto de aplicar determinados principios generales. Y ciertos tomistas parecen haberlo interpretado así. En cambio, otros han señalado las dificultades que envuelve este procedimiento. Por ejemplo, si la prueba causal es simplemente un caso de aplicación de un principio general causal, ¿cómo sabemos de antemano que el principio puede ser usado de este modo particular? Y si ya lo sabemos, ¿no conocemos ya también la existencia de Dios? Una observación semejante puede hacerse asimismo del argumento siguiente. "Si hay cosas que se producen y desaparecen, existe un ser absolutamente necesario. Hay cosas que se producen y desaparecen; por lo tanto, existe un ser absolutamente necesario." Sin duda, si admitimos la premisa mayor, difícilmente podremos evitar la conclusión. El argumento sigue este tipo: si *p*, entonces *q; p*, por lo tanto, *q*. Pero, ¿podemos admitir *de hecho* la premisa mayor en cuestión sin admitir la existencia de Dios? Seguramente, toda la dificultad está en probar la premisa mayor. Y en este caso apenas podemos decir que probar la existencia de Dios es simplemente aplicar a un caso particular un principio general, cuya validez es conocida

independientemente de cualquier referencia a Dios. Y es evidente que santo Tomás no parte de principios generales, sino de proposiciones existenciales, como por ejemplo, “hallamos cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen”. Sin duda es posible tomar los argumentos de santo Tomás tal como aparecen, y examinar por turno las sucesivas proposiciones para determinar la validez o invalidez de todo el argumento. Pero, a fin de hacer un estudio fructífero, me parece que sería necesario llegar primero a alguna conclusión acerca de su verdadero pensamiento sobre los puntos que acabo de esbozar. Y, como se trata de materia de controversia, difícilmente podemos embarcarnos en su discusión sin dedicar un espacio desproporcionado a un asunto particular.

Sin embargo, vale la pena plantear la pregunta de qué justificación tiene santo Tomás para terminar cada una de las pruebas con una observación semejante a ésta: “a lo cual todos llaman *Dios*”. Pues puede aducirse que aun cuando se conceda que hay un motor inmóvil supremo o primero, una primera causa eficiente y un ser absolutamente necesario, no se sigue inmediatamente de todo ello que este ser pueda ser llamado, con propiedad, “Dios”.

Puede señalarse, desde luego, que el quinto argumento concluye afirmando la existencia de un ser inteligente supramundano y que el cuarto implica que el ser supremamente perfecto posee, por ejemplo, la inteligencia perfecta. Así, pues, si las cinco vías son tomadas en conjunto, lo que se afirma es la existencia de un ser personal supremo. También puede señalarse que, dado el análisis que santo Tomás hace del movimiento o cambio y de la causalidad eficiente, el primer motor inmóvil y la primera causa eficiente deben trascender el nivel de las causas empíricas precisamente porque son algo inmóvil, incausado e independiente. Y es verdad decir que “todos los hombres” llaman “Dios” a este ser, en el sentido en que todos los que reconocen la existencia de una causa trascendente, suprema e incausada, reconocen, de hecho, a este ser como divino. Pero al mismo tiempo, santo Tomás tiene plena conciencia de que la noción de una causa primera, de un primer motor inmóvil o de un ser absolutamente necesario no es, tomada en sí misma, todo lo que se significa con la palabra

“Dios”. En la sección siguiente de la *Suma teológica* pasa, pues, a explicar que este ser debe poseer ciertos atributos. Por lo tanto, si buscamos la fundamentación tomista del teísmo, debemos tomar las cinco vías junto con las secciones siguientes sobre los atributos divinos.

En las cinco vías santo Tomás argumenta a posteriori, es decir, pasa de las cosas que están dentro de la esfera de nuestra experiencia natural al ser del cual dependen. Pero cuando procede a examinar los atributos de este ser, tiene que obrar en forma a priori en gran parte, preguntándose qué atributos debe poseer el primer motor inmóvil, la primera causa eficiente, el ser absolutamente necesario y supremamente perfecto. Pues es obvio que no podemos describir a Dios en la misma forma en que describimos un objeto visible como un árbol o un animal: no tenemos una visión o intuición directa de Dios. Y este hecho significa que nuestro acercamiento a la naturaleza divina ha de tener un carácter negativo, en gran parte.

> Sabiendo que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es (su naturaleza). Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es (método negativo) […] Puede demostrarse cómo no es Dios, despojándole de lo que es incompatible con Él, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas [*S. t.*, Ia, 3, prólogo].

Santo Tomás explica, por ejemplo, que Dios no puede ser una cosa corpórea o material. Todas las cosas materiales son susceptibles de cambio, de reducción de la potencia al acto: son capaces de “movimiento”. Pero Dios, como motor inmóvil, no puede sufrir el paso de potencia al acto: Él es necesariamente todo lo que puede ser. Así, pues, Dios no puede ser material.

Tenemos aquí la aplicación de la llamada “vía negativa”, el acercamiento a Dios por la negación sucesiva de ciertas características de todos o de algunos seres finitos: Dios no es esto ni aquello. Esta vía negativa no es, ni con mucho, invención de santo Tomás: tenía ya tras ella una larga historia. Formaba parte de la tradición platónica. Si vemos, por ejemplo, la célebre descripción de la Belleza absoluta en el *Banquete* de

Platón, nos encontramos con que la describe como “increada e imperecedera, exenta de aumento y de disminución […] que no es bella sólo en tal tiempo y no en tal otro”, etc. Y este modo de hablar acerca de Dios estuvo presente en la filosofía cristiana desde una fecha muy temprana; el Seudo Dionisio, que escribió a fines del siglo V d.C. y cuyas obras ejercieron una profunda influencia sobre los pensadores medievales, insiste explícitamente en él. Se resume en el famoso dicho de santo Tomás de que de Dios sabemos más bien lo que no es, que lo que es. Negando sucesivamente ciertas características en Dios, aumentamos, en cierto sentido, nuestro conocimiento de la naturaleza divina: sabemos, por ejemplo, que Dios no es ni material ni compuesto. Pero, es evidente que, por la aplicación de este método, no obtendremos una comprensión positiva y adecuada de la naturaleza divina.

Un punto digno de notarse es que la aplicación de este método puede dar por resultado predicar algunos atributos de Dios que, al parecer, se expresan en términos positivos. En el caso de la palabra “inmutable” es obvio que equivale a no mutable. De manera semejante, “infinito” equivale a no finito. Pero este aspecto negativo no queda tan inmediatamente de manifiesto en el caso de palabras como “simple” y “eterno”, aun cuando el análisis muestre que significan “no compuesto” y “no sujeto a la sucesión temporal”. Santo Tomás cuidaba mucho el análisis de los términos. Señala, por ejemplo, que la palabra “infinito” puede ser usada en dos sentidos. Usada

> primero en un sentido privativo, llamamos infinita a una cosa en este sentido cuando naturalmente debiera tener límites pero carece de ellos; y en este sentido se aplica sólo a las cantidades. En el otro sentido se llama infinita a una cosa negativamente, es decir, cuando no tiene (absolutamente) límites. Si la infinitud se entiende en el primer sentido, no conviene a Dios […] pero la infinitud en el segundo sentido negativo sí pertenece a Dios […] [*De potentia*, 1, 2].

Pero cuando santo Tomás insiste en los aspectos negativos de algunos de los términos que se predican de Dios, no quiere implicar que nada positivo corresponda a esta palabra o sea connotado por ella. La simplicidad divina, por ejemplo, lo mismo que la infinitud divina, no son una negación.

Pero no podemos acercarnos a la realidad positiva, por así llamarla, sino por la vía de la negación. Las cosas de las que tenemos una experiencia son compuestas, finitas y temporales, y sólo llegamos a nuestros conceptos de la simplicidad, la infinitud y la eternidad absolutas por un proceso de negación. “Sin embargo, como nosotros, para conocer lo simple, necesitamos partir de lo compuesto, así también al concepto de eternidad llegamos por el de tiempo” (*S. t.*, Ia, 10, 1). Sabemos que la palabra “simplicidad” denota una realidad positiva gracias a la reflexión acerca de los atributos que debe poseer el ser divino, cuya existencia ha sido ya probada. Pero, por lo que a nuestro conocimiento natural respecta, el conocimiento positivo y adecuado de esa realidad permanece como un ideal inalcanzable. Por razones psicológicas, es decir, dada la base empírica de nuestros conceptos, sólo podemos conocerla en la medida que nos permite el uso de la vía de la negación.[2]

Santo Tomás señala (*S. t.*, Ia, 13, 2) que cuando predicamos de Dios términos negativos como “inmutable” o “incorpóreo”, removemos algo de Dios, por así decirlo, la mutabilidad o la corporeidad; es decir, negamos que puedan aplicarse a Dios términos como “mudable” o “corpóreo”. Nos ocupamos primeramente de negar algo de Dios y no de afirmar positivamente algo de la sustancia divina. Pero hay otros términos, como “sabio” y “bueno” que se predican de Dios positiva y afirmativamente, y con respecto a su significado se plantea una dificultad especial. El apego exclusivo a la vía negativa llevaría al agnosticismo acerca de la naturaleza divina; pues una mera suma de negaciones no daría por resultado un conocimiento positivo. Por otro lado, el uso de la vía afirmativa, es decir, afirmar predicados positivos de Dios, da origen a un problema difícil. Algunos términos sólo se predican de Dios metafóricamente, por ejemplo, cuando se le llama una “roca”. Pero no nos ocupamos de metáforas. Cuando se dice que Dios es “sabio” o “bueno”, los términos no se usan sencillamente de manera metafórica: se dice que Dios es “realmente”, y no sólo metafóricamente, sabio y bueno. Pero inmediatamente nos enfrentamos con un dilema. Si queremos decir que Dios es sabio precisamente en el mismo sentido en que un ser humano lo es o puede serlo, hacemos de Dios

una especie de superhombre y nos vemos envueltos en el antropomorfismo. Por otro lado, si el término es usado equívocamente, es decir, si al ser predicado de Dios significa algo completamente distinto de lo que significa cuando se predica de un ser humano, no tendría sentido alguno para nosotros en el primer contexto. La razón es evidente. “Estos términos significan a Dios según lo conoce nuestro entendimiento, y puesto que nuestro entendimiento conoce por medio de las criaturas, síguese que sólo lo conoce en la medida en que éstas le representan” (*S. t.*, Ia, 13, 2). Así, pues, si tomamos un término cuyo primer significado está determinado por el contenido de nuestra experiencia, y lo aplicamos con un sentido completamente diferente a un ser que trasciende nuestra experiencia, su significado desaparece y sin que lo sustituya otro. Y santo Tomás señala que la dificultad no puede ser evadida diciendo simplemente que una afirmación como “Dios es sabio” significa meramente que Dios es la causa de la sabiduría. Pues si éste fuera el significado de las expresiones afirmativas acerca de la naturaleza divina, sería imposible “asignar la razón de por qué unos nombres se aplican a Dios y otros no, y, sin embargo, lo mismo que Dios es causa de los bienes, lo es también de los cuerpos” (*S. t.*, Ia, 13, 2). Si Dios es llamado “bueno” porque es la causa de la bondad, también podría ser llamado, y con igual derecho, “cuerpo”, ya que es la causa última de los cuerpos.

La respuesta de santo Tomás al problema es que, cuando se predican términos como “sabio” o “bueno” de Dios, se predican no unívoca ni equívocamente, sino en sentido analógico. Algunos términos denotan características, modos de ser o “perfecciones” que sólo pueden encontrarse en las cosas finitas. Por ejemplo, nada que no sea finito y material puede ser piedra. Y los términos de este género sólo pueden predicarse de Dios metafóricamente. Pero las “perfecciones puras”, como la bondad, que no están inseparablemente unidas, por así decirlo, a un nivel particular del ser, pueden ser predicadas de Dios; y son éstos los términos que se predican en sentido analógico. Esto es posible porque las criaturas tienen una relación real con Dios, dependen de Él y de Él derivan sus perfecciones. En el caso de las “perfecciones puras”, como la bondad o la sabiduría, éstas preexistían

en Dios en un grado sobreeminente e infinito. No se trata simplemente de que Dios sea la causa de estas perfecciones en las criaturas: las perfecciones existen realmente en Dios y pueden predicarse legítimamente de Él, si bien en un sentido analógico. Desde luego, decir que algunos términos se predican analógicamente de Dios no significa que tengamos una idea positiva y adecuada de lo que el término significa cuando se predica de Dios. Nuestro conocimiento de las perfecciones se deriva de las criaturas y este origen matiza necesariamente nuestro concepto de ellas. Necesariamente hablamos y pensamos en Dios en términos que, desde el punto de vista lingüístico, se refieren primariamente a las criaturas; sólo podemos aproximarnos a la comprensión adecuada, pero sin alcanzarla nunca, de lo que quiera decirse afirmando que Dios es "sabio", "bueno", "inteligente" o "vivo". En consecuencia, santo Tomás distingue entre lo que llama la perfección significada por un término y el modo de significación.

> En los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, etc., y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a Él con preferencia a éstas. Pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas" [*S. t.*, Ia, 13, 3].

Desde el punto de vista de la psicología y la lingüística, la palabra "inteligencia" denota primeramente la inteligencia humana, aquella de la que tenemos experiencia. Cuando se la predica de Dios, se afirma que hay en Él una perfección a la que la inteligencia humana es, a un tiempo, semejante y desemejante; en tanto que esta perfección en Dios es el origen y norma supremos de toda inteligencia creada, la palabra se predica primariamente de Dios, desde un punto de vista metafísico. Pero de aquí no se sigue que podamos explicar adecuada y positivamente qué es esta perfección realmente en Dios. Lo único que podemos hacer es tratar de purificar nuestro concepto criatural de la inteligencia, y esto significa que tenemos que combinar la vía negativa con la positiva.

> El grado “sobreeminente” [o sobreexcelente] con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no puede expresarse por nombres nuestros, sino, o por negación [es decir, calificados por ella], como cuando decimos Dios “eterno” o “infinito”, o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos “causa primera” o “sumo bien”. En realidad no podemos captar lo que es Dios, sino [que sólo podemos captar] lo que no es y la relación que con Él guardan los otros seres [*C. g.*, 1, 30].

Así, pues, en la explicación de santo Tomás sobre nuestro conocimiento natural de la naturaleza divina hay un cierto agnosticismo. Cuando decimos que Dios es sabio afirmamos de Él un atributo positivo; pero no somos capaces de dar una descripción adecuada de lo que el término significa objetivamente cuando se predica de Dios. Si se nos pregunta qué queremos decir al afirmar que Dios es sabio, podremos contestar que nos referimos a que Dios posee sabiduría en un grado infinitamente más alto que los seres humanos. Pero no podemos dar una descripción adecuada del contenido, por así decirlo, de este grado infinitamente más alto; sólo podemos aproximarnos a ella empleando la vía negativa. Lo que afirmamos es positivo, pero el contenido positivo del concepto de nuestro entendimiento está determinado por nuestra experiencia de la sabiduría que se encuentra en las criaturas; y lo único que podemos hacer es tratar de purificar o corregir su inadecuación por medio de negaciones. Es lo bastante evidente que este proceso nunca llevará a una comprensión adecuada y positiva del significado objetivo (es decir, de lo que se quiere decir objetivamente) de los términos que se predican de Dios. Pero santo Tomás nunca afirmó lo contrario. Es más, no vaciló en sacar la conclusión lógica. “La causa primera sobrepasa el entendimiento y el lenguaje humanos. Quien conoce mejor a Dios es aquel que reconoce que sea lo que fuere lo que piense o diga de Él, siempre se quedará corto ante lo que Él es realmente” (*In librum De causis, lectio* 6). Santo Tomás habría permanecido tranquilo ante la acusación de que no era capaz de dar el significado exacto de los términos que se predican de Dios, pues nunca pretendió serlo.

Ahora bien, es evidente que predicar la inteligencia de Dios no es lo mismo que predicar la de un perro. Si digo que un perro es “inteligente”, uso la palabra analógicamente, y si se me pregunta qué quiero decir con ello

puedo llamar la atención sobre algunas de las actividades de ese perro. Tanto los seres humanos y sus actividades inteligentes, como los perros y sus actividades, caen dentro del campo de la experiencia. Pero a Dios no podemos observarlo ni señalarlo. En consecuencia, se nos plantea el problema de si hay alguna justificación objetiva para predicar ciertos términos de Dios con preferencia a otros. La pregunta puede formularse así. Aun cuando ningún hombre razonable exigiría una explicación adecuada del significado positivo de la palabra "inteligente" cuando se aplica a Dios, ¿cómo sabemos que la palabra denota una realidad al predicarse de Dios? Santo Tomás respondería que la posesión de ciertos atributos, y no de otros, puede ser deducida por medio de la reflexión acerca de la naturaleza del primer motor inmóvil, la causa primera y el ser necesario. En otras palabras, las descripciones de la naturaleza divina no se hacen arbitrariamente; tienen una razón. Por ejemplo, si Dios ha creado seres intelectuales no podemos suponer que Él deje de ser inteligente. Además, la causa última y el ser necesario no pueden ser corpóreos, y un ser incorpóreo es un ser inteligente. Así, pues, podemos saber que lo que se predica analógicamente de Dios existe en Él, aun cuando no podamos comprender adecuadamente lo que es. La base objetiva de la predicación analógica en la teología natural es la dependencia de las criaturas respecto a Dios, como su causa eficiente y ejemplar. Y si no poseyéramos algún conocimiento positivo de Dios no seríamos capaces siquiera de negar de Él algunas características. "Si el entendimiento humano no conociera positivamente algo acerca de Dios, no podría negar nada de Él" (*De potentia*, 7, 5). Sería inútil hablar de analogía en la teología natural si no hubiera buenas razones para afirmar la existencia de Dios.

Puede decirse, naturalmente, que existe cierta semejanza entre llamar "inteligente" a un perro y decir que Dios es "inteligente". Pues aun cuando no puedo llamar la atención sobre los actos de Dios como puedo hacerlo sobre los del perro, sí puedo señalar los efectos de la actividad divina que caen dentro del campo de nuestra experiencia. ¿Acaso no es esto lo que hace santo Tomás en su quinta prueba de la existencia de Dios? ¿Y no aclara que, en su opinión, la base objetiva ontológica para predicar

analógicamente ciertos términos de Dios, es la participación de las criaturas en las perfecciones divinas o el reflejo que de éstas encontramos en aquéllas? “Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres” (*S. t.*, Ia, 13, 5). ¿Acaso no puedo, entonces, indicar el significado de los términos que predico de Dios, señalando las perfecciones de las criaturas?

Así es. Pero el significado que indico de este modo es, como muy bien sabía santo Tomás, el significado que el término tiene para mi entendimiento, y de aquí no puede seguirse que sea el adecuado a la realidad objetiva connotada por el término cuando es predicado de Dios. Podremos verlo por medio de un ejemplo. Supongamos que la única razón que tengo para llamar “inteligente” a Dios es que considero que existe un sistema cósmico inteligible que es creación de un ser trascendental al que llamo “Dios”. En tal caso, al pensar en Dios como inteligente, pienso en Él como en el ser capaz de crear el sistema cósmico. Y si se me permite que explique qué es lo que quiero decir al llamar “inteligente” a Dios, mencionaré dicho sistema. Pero de ahí no se sigue que yo pueda dar una explicación positiva adecuada de lo que la inteligencia divina es en sí misma. La inteligencia divina es idéntica al ser divino, y Dios trasciende todos sus efectos. Debe haber, desde luego, un control de la predicación analógica en el contexto. Es decir, si la predicación analógica sobre Dios no ha de convertirse en pura palabrería, debe haber una razón determinable para usar un término con preferencia a otro. Y estas razones colorearán el significado que, para mi entendimiento, tienen los términos. Sin embargo, la explicación que yo puedo dar del significado de los términos no es adecuada, y no puede serlo, a la realidad objetiva que esos términos connotan. Ya santo Tomás había visto claramente que un cierto tinte “agnóstico” es inevitable. La única manera de evadirlo sería, por una parte, volver al antropomorfismo, y por la otra, sostener que todas las afirmaciones acerca de Dios son otros tantos mitos que pueden tener una función útil —quizá como estímulos a llevar una determinada conducta

moral y a adoptar ciertas actitudes afectivas—, pero que no deben defenderse como verdaderas. Y santo Tomás no estaba dispuesto a aceptar una concepción antropomórfica de Dios ni tampoco la interpretación de las proposiciones teológicas como otros tantos mitos.

Así, pues, el "agnosticismo" de santo Tomás no es el agnosticismo moderno. El Aquinatense no abriga duda alguna acerca de la existencia de Dios y está muy lejos de decir que no podemos conocer la naturaleza divina o que sólo podemos establecer negativamente algo sobre ella. Al propio tiempo, tiene plena conciencia del fundamento empírico de todo conocimiento humano y de las consecuencias de esto para la teología natural. No podemos evitar pensar y hablar de Dios en términos que, desde el punto de vista lingüístico, se refieren primariamente a los objetos finitos de nuestra experiencia, y siempre nos moveremos en la esfera de las analogías. Esto significa que nuestro conocimiento de Dios es necesariamente imperfecto e inadecuado. Podemos, desde luego, tratar de corregir las concepciones antropomórficas que se nos ocurren naturalmente. Por ejemplo, aunque no podamos evitar hablar de que Dios "prevé" los acontecimientos futuros, sí podemos corregir la concepción errónea, implícita en tal lenguaje, por medio de la reflexión de que Dios trasciende el tiempo y, por ello, el futuro no es futuro para Él.[3] Pero esto no significa que podamos lograr una comprensión positiva adecuada de la inteligencia y el conocimiento divinos.

Es probable que al lector se le ocurra que en toda esta discusión acerca de los atributos divinos, santo Tomás es víctima de la estructura del idioma. Pues, al principio, puede parecer como si santo Tomás partiera de nuestra manera de hablar sobre Dios para ir hacia la presencia en Él de distintos atributos. Pero, en realidad, santo Tomás tiene buen cuidado de distinguir entre las formas lingüísticas y la realidad a la que esas formas o modismos se refieren. Por ejemplo, decimos que Dios es misericordioso y que es justo, y si nos guiáramos simplemente por estas proposiciones consideradas en sí mismas, podríamos llegar a pensar que en la naturaleza divina existe algo que se llama "misericordia", junto con otro algo al que se llama "justicia", siendo los dos atributos objetivamente distintos. Pero en el ser infinito no

puede haber atributos realmente distintos. La justicia divina y la misericordia divina son ontológicamente idénticas. “Todas las perfecciones divinas son en realidad idénticas” (*Compendium theologiae*, 22); son idénticas entre sí e idénticas a la naturaleza divina. Sin embargo, sólo podemos conocer ésta en retazos, por así decirlo. Nuestras ideas se derivan de las criaturas y concebimos a Dios bajo diferentes aspectos, de acuerdo con sus diferentes representaciones en las cosas finitas. La infinitud de la perfección divina, que no puede ser comprendida por nuestro entendimiento, nos fuerza a hacerlo así. Pues nos es imposible comprender, con nuestro entendimiento, la infinita riqueza de la naturaleza divina en un solo concepto. Como nuestros conceptos están basados en nuestra experiencia de las criaturas y connotan los diferentes atributos de éstas, los términos que se predican de Dios no son sinónimos para nosotros; no todos significan la misma cosa si hablamos del significado que tienen para nuestro entendimiento y que podemos afirmar. Sin embargo, ontológicamente todos se refieren al mismo ser en el que no existe una distinción real entre los atributos. Si al predicar diferentes atributos de Dios pensamos, de hecho, que estos atributos son distintas modificaciones de la sustancia divina, pensamos algo falso. Pero si al enunciar diferentes proposiciones descriptivas acerca de Dios nos damos cuenta, al mismo tiempo, de la falta de proporción entre nuestra (inevitable) manera de hablar y la realidad de la que hablamos, no afirmamos algo falso. “Por tanto, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos” (*S. t.*, Ia, 13, 4). “Aunque [nuestro entendimiento] lo conozca [a Dios] juntando diversos conceptos, sabe que a todos ellos corresponde una sola e idéntica realidad” (*S. t.*, Ia, 13, 12).

Según santo Tomás el nombre más apropiado para Dios es el que le fue revelado a Moisés (*Éxodo* III, 14), *Qui est*, El que es.

> Primera, […] no significa una forma determinada, sino el mismo ser […] Segunda, por su universalidad […] le llama piélago infinito de sustancia […] Tercera, por lo que incluye en su significado, pues significa el ser en presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice del de Dios, que no conoce pasado ni futuro [*S. t.*, Ia, 13, 11].

Dios no recibe Su existencia; en Él no hay distinción entre la esencia y la existencia. Él es la existencia o el ser infinito mismos. No somos capaces de formar un concepto claro acerca de lo que esto es, ya que inevitablemente distinguimos entre esencia y existencia, entre lo que una cosa es y el hecho de que exista. Pero la total ausencia de esta distinción en Dios significa que el nombre más apropiado para Él es un nombre tomado del ser considerado como existencia. La mera pronunciación de este nombre, que no es ni puede ser algo claro para nosotros, nos recuerda el misterio divino y la trascendencia divina más allá de todas las cosas finitas, cada una de las cuales está traspasada, por así decirlo, por la dependencia existencial.

Al hablar de la dependencia existencial de las cosas finitas respecto a Dios, se quiere decir, desde luego, que dependen de Él para existir. La relación que tienen con Dios es la de la criatura con su Creador. Pero el significado de términos tales como "crear" y "creación" no es evidente por sí mismo. La creencia judeocristiana ortodoxa es que Dios creó el mundo, pero santo Tomás, como filósofo y teólogo combinados, trató de analizar lo que esto significa, en la medida en que el entendimiento humano es capaz de analizar su significado.

En primer lugar, decir que el mundo fue creado por Dios significa que fue hecho "a partir de la nada". Pero el significado de esta frase es ambiguo, como ya lo señala el santo (*S. t.*, Ia, 45, 1 *ad* 3; *De potentia*, 3, 1 *ad* 7). Si decimos que algo fue creado a partir de la nada, podríamos querer decir que no ha sido creado, pues la negación implícita en la palabra "nada" cubre, por así decirlo, el verbo de la proposición. "Y en este sentido podemos decir de Dios que está hecho de nada, porque no está hecho; si bien esta manera de hablar no es usual" *(De potentia, loc. cit.).* Ahora bien, es evidente que no es esto lo que se quiere decir al afirmar que el mundo fue creado a partir de la nada; pues lo que pretendemos es afirmar la creación o hechura, y no negarla. Sin embargo, sigue existiendo una ambigüedad. Pues podemos decir que una estatua fue hecha de mármol; y alguien podría suponer que decir que el mundo fue creado a partir de la nada es lo mismo que decir que

fue hecho de la nada, como si se tratara de un material preexistente. Pero no es éste el significado de la frase. El verdadero sentido de “a partir de la nada” es “no de algo”. La creación de que aquí se habla no es una especie de transmutación que implique un material preexistente. Es verdad que podemos hablar de un artista “creador”, pero, en este contexto, la creación implica un material preexistente y no tiene el mismo significado que en la proposición que afirma que Dios creó el mundo.

En segundo lugar, es importante darnos cuenta de que el concepto que santo Tomás tiene de la creación no es deísta. Al hablar de que Dios creó el mundo, no quiere decir que Dios le dio existencia al mundo y que, a partir de entonces, éste existe independientemente. Todo ser finito depende existencialmente de Dios en todos los momentos de su existencia, y si la actividad conservadora y sustentadora de Dios se retirara, el ser finito cesaría inmediatamente de existir. Haciendo suyas algunas afirmaciones de san Agustín, el Aquinatense observa (*C. g.*, 3, 65), que no es como si Dios fuera semejante a alguno que levanta la fábrica de una casa y después se marcha a atender otros asuntos, dejando la casa en pie. Las cosas finitas tienen una relación constante de dependencia existencial con su Creador.

En tercer lugar, puede demostrarse, por medio del razonamiento filosófico, que las cosas dependen de Dios según afirma santo Tomás. El metafísico puede mostrar que la relación entre las cosas finitas y Dios es la de la criatura con el Creador. Y nos hemos acostumbrado a decir que el mundo “fue creado” por Dios, usando una manera de hablar que implica que hay un primer momento de tiempo determinable idealmente. Ahora bien, santo Tomás creía que tal había sido de hecho el caso, es decir, que el mundo había tenido un principio; pero no creyó nunca que este hecho fuera conocido con certeza por un medio distinto de la revelación. Consideraba, como ya hemos visto, que ningún filósofo había logrado probar nunca que el mundo ha debido tener un principio, en el sentido de que haya un primer momento de tiempo determinable idealmente.

> Que el mundo no ha existido siempre lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente […] El comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo [es decir, mediante el análisis del concepto “mundo”] […] ni por

parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad [es decir, mediante el análisis de la idea de "creación"] [*S. t.*, Ia, 46, 2].

Dado que Dios existe eternamente, bien podría, en la medida en que nosotros podemos entenderlo, haber creado el mundo desde la eternidad, y no hay un solo argumento, basado en la supuesta imposibilidad de una serie infinita de acontecimientos sucesivos, que pueda demostrar que Dios no hubiera podido hacerlo así. En tanto que algunos de sus contemporáneos, en especial san Buenaventura, pensaban que la idea de la creación desde la eternidad se contradecía a sí misma, santo Tomás consideró que la idea de creación es independiente de la idea de principio temporal. "Pertenece a la idea de eternidad no tener un principio de duración; pero a la idea de creación no le pertenece tener un principio de duración, sino sólo un principio de origen —a menos que entendamos la 'creación' como la entiende la fe" (*De potentia*, 3, 14, 8 *ad* 8). Y en otra obra afirma: "no existe contradicción en afirmar que una cosa ha sido creada y a la vez que nunca fue inexistente" *(De aeternitate mundi contra murmurantes).*

En el primer pasaje citado en el párrafo anterior se menciona "la causa eficiente, agente que obra a voluntad". Plotino y los neoplatónicos habían presentado el mundo procediendo por etapas a partir de lo Uno, como resultado del necesario desbordamiento o autodifusión de la bondad divina. Pero, a pesar de que santo Tomás sostenía que el único propósito de Dios al crear fue "comunicar su perfección, que es su bondad" (*S. t.*, Ia, 44, 4), sostuvo igualmente que el mundo no procede o emana necesariamente de Dios. Él creó de acuerdo con un propósito y el hecho de que el mundo exista y de que exista este mundo particular es el resultado de la elección divina.

La insistencia en que el mundo no es el resultado de una necesidad divina de crear, lleva a santo Tomás a aguas muy profundas. Dado el concepto de Dios como simple e inmutable, el acto creador, como algo que existe en Él, debe ser idéntico a la naturaleza o sustancia divina. Y esto no podría ser de otra manera. Santo Tomás reconoce explícitamente que el acto creador, tal como es en Dios, es idéntico a la naturaleza divina necesaria e

inmutable (*cf. De potentia,* 3, 15 *ad* 8, 18 y *ad* 20). Pero afirma que de ahí no se sigue que el mundo proceda necesariamente de Dios. Y esto se mantiene aun sobre la hipótesis de que el mundo ha existido desde la eternidad. Si el mundo hubiera sido creado desde la eternidad, habría sido libremente creado desde la eternidad. En consecuencia, tenemos que decir que, aun cuando el acto creador, tal como existe en Dios, es eterno e idéntico a la naturaleza divina, el efecto externo de ese acto, a saber, el mundo no es eterno sino que vino a existir en tal forma que hay un primer momento ideal de tiempo. Dios quiso eternamente que de todos los mundos posibles empezara a existir este mundo particular, en tal forma que el orden temporal fuera lo que es.

Es evidente que nos encontramos en la región del misterio; aunque algunos la llamarían, más bien, la región de la contradicción. Por una parte, santo Tomás estaba convencido de que un ser tan personal y luminoso en sí mismo como Dios, debe haber elegido inteligentemente las cosas que ha creado dentro del reino infinito de la posibilidad. No se vio obligado por su naturaleza ni a crear, ni a crear este o aquel mundo posible. Por otra parte, santo Tomás estaba igualmente convencido de que el acto creador, tal como existe en Dios, es idéntico a la naturaleza divina que es esencialmente inmutable. En otras palabras, estaba convencido, por una parte, de que el acto creador, tal como es en Dios, es necesariamente eterno, y, por la otra, de que el efecto externo de este acto no es eterno. La verdad de este último punto no ha sido probada por los filósofos, pero tampoco han podido probar lo contrario; y la teología nos enseña la verdad. Así, pues, el santo consideró que debemos afirmar todas estas proposiciones y no creyó que fueran incompatibles. Al mismo tiempo, llegamos, en nuestro análisis de la creación, a un punto en que nos vemos forzados a admitir que una comprensión plena de la actividad creadora de Dios excede la competencia de la razón humana. Y si nos quedamos ante un misterio, no debemos sorprendernos por ello. Después de todo, la experiencia sólo nos proporciona analogías de la actividad creadora en sentido estricto. La labor del pensador cristiano no es eliminar todo misterio, sino señalar dónde se encuentra éste.[4]

Sin embargo, es fácil comprender el comentario de que la raíz de toda la dificultad está en el intento tomista de conciliar las exigencias de la teología ortodoxa con las de la razón filosófica. Podría decirse que estaba resuelto a conservar la creencia judeocristiana sobre la distinción entre Dios y el mundo creado. Y esto lo llevó a la antinomia. Pues si Dios es infinito, no puede ser distinto de las criaturas, nada puede haber "fuera" de Él; y si las criaturas son distintas de Él, Dios no puede ser infinito. Es más, si Dios y las cosas finitas son distintos, la relación entre ellos debe ser la del Creador con las criaturas; y si la creación es libre, santo Tomás se ve envuelto en otra antinomia: el acto creador es eterno e idéntico a la naturaleza divina que es necesaria, en tanto que el mundo no es eterno y, lo sea o no, no procede de Dios por una necesidad de su naturaleza. ¿Habría podido santo Tomás resolver más satisfactoriamente sus problemas si hubiera adoptado alguna forma de panteísmo? Si hubiera hecho de las criaturas algo interno a Dios, como modificaciones de la sustancia divina, no habría tenido que decir que puede haber algo ontológicamente distinto de lo infinito, y se habría evitado las dificultades implícitas en la idea de creación libre.

Desde luego, no puede esperarse que santo Tomás discuta la filosofía de Spinoza. Pero al mismo tiempo, dice lo suficiente para indicar cuál habría sido su respuesta al tipo de crítica que acaba de mencionarse. Por ejemplo, al hablar del monismo de Parménides (*In Metaph.*, I, c. 5, *lectio* 9), afirma que el error de este último consistió en tratar el término "ser" como si tuviera un significado, y en haber llegado a la conclusión de que nada puede existir aparte de una única realidad. Para santo Tomás existen diferentes grados del ser o diferentes clases de seres, que no pertenecen a un mismo género y no pueden sumarse. Hablar como si el ser infinito, Dios, y los seres finitos pudieran sumarse para hacer algo más que un ser infinito —con lo que se llega a la contradicción—, es hablar como si Dios y las criaturas fueran miembros de un mismo género. En realidad, son inconmensurables.[5] Y por lo que respecta a la idea de que los seres finitos son modificaciones internas de la naturaleza divina, es evidente que es completamente incompatible con la convicción de santo Tomás acerca de la simplicidad divina. Es más, podemos aplicar en este contexto sus palabras

sobre la hipótesis de Averroes de un único entendimiento en todos los hombres. Si sólo hubiera un entendimiento en todos los seres humanos, dice el santo, sería imposible explicar la diversidad de nuestras vidas y actividades intelectuales (*S. t.*, Ia, 76, 2). Indudablemente afirmaría que, de modo semejante, sería imposible explicar la diferencia entre las ideas y las convicciones de los diferentes hombres a partir de la hipótesis de que todos los entendimientos humanos son modificaciones internas del divino. Y si no se explican estas diferencias como una mera ilusión, podrían existir contradicciones en Dios. Y si se les llama ilusión ¿cómo surge ésta en Dios? El panteísmo no logra disminuir en nada las dificultades que, según se piensa, acarrea el teísmo. Obliga a hacer desaparecer o a falsear la base de la que deben partir todas nuestras reflexiones filosóficas, a saber, la multiplicidad real de seres finitos distintos, que conocemos a través de la experiencia.

Al examinar la actividad creadora divina, santo Tomás habla de que Dios crea de acuerdo con las ideas divinas, y de que las cosas expresan estas ideas divinas. Y al hacerlo así, conserva un modo tradicional de expresión que tiene una larga historia tras de sí. Los platónicos y los neoplatónicos habían colocado las “ideas” de Platón en el entendimiento divino, y san Agustín aceptó y adoptó esta expresión aunque no considerara, como los neoplatónicos, que la inteligencia divina fuera un ser subordinado a la deidad suprema. Santo Tomás usó la misma manera de expresarse, si bien tuvo plena conciencia de que hablar acerca de las ideas divinas puede conducir a error y se puso, por ello, a analizar lo que se significa en la proposición de que hay ideas en Dios. Por una parte, el término “idea” puede tomarse en el sentido de una modificación del entendimiento; si se lo toma así la proposición es falsa. Por otra parte, Dios conoce eternamente la divina perfección como algo externamente imitable para una pluralidad de criaturas. Y ello justifica que hablemos de ideas en Dios, si con ello queremos decir que Él conoce su propia perfección, su propia esencia como ejemplar para muchas cosas posibles. “La idea no designa la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de la

otra […] a la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas; lo que se opondría es que lo informasen muchas especies” *(S. t.*, Ia. 15, 2 *ad* 1 e *in corpore).*

Éste es un ejemplo de un procedimiento no infrecuente en santo Tomás. Acepta el modo tradicional de expresión, usado algo latamente por sus predecesores, y se propone analizar el sentido que debe tener a fin de ser compatible con lo que él considera como principios filosóficos verdaderos y establecidos. Desde luego, ésta es una de las razones por las que gran parte de su filosofía parece ocuparse de terminología y de cuestiones lingüísticas. Y tal es en verdad lo que hace. De hecho, toda filosofía se ocupa considerablemente, en cierto sentido, de problemas del lenguaje. Pero los problemas por los que se interesaba santo Tomás no son siempre los problemas que interesan a los filósofos actuales. Si no creemos en Dios, es poco probable que nos interesemos en el análisis de la proposición de que hay ideas en Dios o de que Él crea de acuerdo con las ideas divinas. Y tal es, en parte, la razón por la que un crecido número de personas se pueden sentir inclinadas a decir que los filósofos medievales se ocupaban en “hablar de palabras”, usando la frase en su sentido peyorativo. Sin embargo, estos críticos se olvidan de que la preocupación por el lenguaje no es exclusiva de los pensadores de la Edad Media.

Existe, sin embargo, un problema que surge inevitablemente ante todo filósofo teísta y que siempre ha despertado interés. Y no puede decirse que sea un problema puramente lingüístico aun cuando, como cualquier otro problema filosófico, implique una cuestión lingüística. Pues ningún problema puede discutirse provechosamente sin tener en cuenta tal cuestión. Me refiero al problema del mal. Es verdad que dicho problema no se presenta en la filosofía atea del mismo modo que en la teísta, pero aun considerándolo como un problema meramente teórico, no carece de interés aun para los ateos. Pues el ateísmo ha sido defendido con cierta frecuencia a partir de la base de que la existencia del mal impide a cualquier pensador razonable y sincero creer en un Dios personal, bueno e infinito, que posea los atributos de la omnisciencia y la omnipotencia.

Ahora bien, santo Tomás diría que antes de discutir el problema del mal hemos de ponernos de acuerdo sobre lo que significa esta palabra. Su idea era ésta: el mal no es algo positivo, sino una privación. Al sostener esta concepción, seguía al Seudo Dionisio, que desarrolló un análisis del mal desde el punto de vista neoplatónico. Pero no es necesario que nos detengamos en la historia de esta teoría: lo importante es saber qué quiere decirse al llamar al mal una privación. Y debe hacerse notar desde un principio que para santo Tomás "privación" no significa justo lo mismo que ausencia. Un ejemplo puede aclarar lo que la distinción significa. La incapacidad de ver no es una privación para una piedra. Si una piedra pudiese ver, no sería sencillamente lo que llamamos piedra. La perfección de ser capaz de ver está ausente de la piedra, en el sentido en que ésta no la posee, pero no puede decirse propiamente que la piedra esté "privada" de la capacidad de visión. En cambio, en un ser humano, la ceguera es una privación; el ciego está privado de una facultad que pertenece a la naturaleza humana. Por otra parte, la ceguera no es algo positivo, como un pedazo de pastel o una gota de agua.

> El mal implica carencia de bien. Sin embargo, no toda carencia de bien se llama mal. Esta carencia puede ser privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal; porque de otro modo habría que decir que […] cada cosa sería mala al no tener todo el bien que tienen las demás; sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león. La carencia del bien, que llamamos mal, es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista [*S. t.*, Ia, 5, 48, 3].

Y lo mismo puede decirse del mal moral. Es una privación, en el acto humano libre, de la relación que debe tener con la ley moral promulgada por la razón o con la ley divina.

Sin embargo, debe añadirse desde ahora que, al llamar santo Tomás "privación" al mal, no quiere decir con ello que el mal, sea físico o moral, sea una ilusión o que no tenga realidad. La ceguera de un ser humano es una privación y no algo positivo, pero de ahí no se sigue que sea irreal o ilusoria, es una privación real. Así, pues, el análisis del mal como privación no es un intento de mostrar que en realidad no hay verdadero mal en el

mundo. La descripción del mal como privación no disminuye el mal en el mundo, y menos aún lo borra de él. Como aclaración: si señalamos que la oscuridad no es algo positivo como lo es, por ejemplo, una piedra, no por ello hacemos de la noche día.

Pero debe decirse algo más acerca de este análisis del mal. Pues la reacción natural de muchas personas sería pensar: "¡Tonterías! Un tumor cerebral es un mal físico y es, con toda certeza, algo positivo. La crueldad es un mal moral, pero no es, en verdad, una privación". Esta reacción es perfectamente comprensible. Pero debe recordarse que santo Tomás busca la esencia formal o naturaleza del mal. No quiere impedir que en el lenguaje corriente se diga que un tumor es algo malo, sino que se pregunta en qué consiste precisamente esta maldad. ¿Consiste en el tumor considerado como algo positivo? No, en su opinión. Un tumor extraído no es algo más malo que el cerebro humano del que fue extraído. El mal que el tumor implica consiste esencialmente en el desorden que su presencia introduce. Y el desorden es la privación del orden adecuado. Afirmar esto no significa afirmar que los efectos de un tumor cerebral no sean efectos positivos. Por ejemplo, si la presencia del tumor causa ceguera, el efecto es positivo; pero la ceguera es la privación de la capacidad de ver que "debiera" estar ahí. Si el tumor es causa de movimientos sin coordinación, tales movimientos son efectos positivos; pero santo Tomás diría que el mal consiste esencialmente no en los movimientos como tales, sino en la privación de la capacidad de coordinarlos de la manera normal. Por lo que respecta a la crueldad, es en verdad algo positivo, en el sentido en que implica deseos, sentimientos y actos o palabras, o ambas cosas. Santo Tomás no quiere decir que el hecho de encerrar a los judíos en las cámaras de gas de Auschwitz fuera una privación. Hacerlo así por el simple hecho de ser judíos fue ciertamente una acción positiva, pero es igualmente cierto que fue, moralmente, una mala acción. Pero decir esto no soluciona el problema de en qué consiste precisamente el mal de esta acción positiva. Podemos inclinarnos a decir que consiste en encerrar judíos en una cámara de gas por el hecho de ser judíos y nada más. Pero santo Tomás contestaría que aun cuando es indudablemente cierto que esta acción es algo moralmente equivocado,

decir que es moralmente equivocado es decir que el acto humano en cuestión es contrario a la ley moral; y la falta de conformidad en las acciones humanas, que deben estar conformes a la ley moral, es una privación. Y al afirmar esto no altera para nada el hecho de que la acción que se discute haya sido algo positivo.

Pero, quizá se diga que, aunque el análisis que hace santo Tomás del mal como una privación no sea tan tonto como parece a primera vista, ¿cómo afecta al problema del mal? Pues, si como se ha admitido, el análisis técnico del mal como privación no niega ni disminuye la realidad del mal ni la medida en que se encuentra en el mundo, es difícil ver qué importancia tiene para el problema del mal. Parece dejar las cosas tal como estaban.

La importancia del análisis para el problema del mal, a los ojos de santo Tomás, puede mostrarse en esta forma. Si Dios creó todas las cosas y el mal es una cosa, tendremos que decir que Dios creó el mal directamente. Y antes que decirlo, quizá nos inclinemos a seguir a los maniqueos y atribuyamos la creación del mal a una deidad mala, afirmando así el dualismo metafísico. Pero si el mal es una privación, no es necesario decir que fue creado por Dios, basándonos en que Dios ha creado todas las cosas. Como privación, el mal sólo puede existir en un ser, es "accidental" o "derivado" (*De potentia*, 3, 6 *ad* 3). Santo Tomás no quiere decir que no sea importante, sino simplemente que no tiene sentido hablar de una privación que no sea la privación de una perfección en un ente positivo. Este último viene primero, por así decirlo. Antes de que pueda existir la corrupción o el desorden, debe existir algo que pueda corromperse o desordenarse. Y según santo Tomás, todo ser, considerado en cuanto tal, es bueno. Si consideramos una pulga en cuanto a los efectos desagradables que produce, podemos llamarla mala; pero en sí, considerada en cuanto pulga, es buena. Pues cada ser es en acto en la medida en que es un ser, y el ser en acto implica la perfección. Y una perfección es "deseable" sea por lo que la posee, sea por alguna otra cosa. La pulga tiene una tendencia a la propia conservación, y en esta medida podemos decir que "desea" su propio ser. El ser y la bondad (cuando se usa la palabra en su sentido ontológico) tienen la misma denotación, aunque aquí "bueno" signifique el ser considerado en relación

con la voluntad, el deseo o la inclinación o tendencia natural. Así, pues, si todo ser es “bueno” no hay necesidad de postular una deidad perversa como creadora del mal; pues éste no es ni puede ser el término directo de la actividad creadora. Ni puede existir tampoco una deidad perversa si con ello nos referimos a un ser completamente malo. Pues la completa maldad es un imposible. Santo Tomás no intenta negar la existencia de Satanás. Pero para él, Satanás no es un ser último, sino una criatura. Fue creado bueno y sigue siéndolo, si lo consideramos simplemente como ser. No es una excepción a la validez de un análisis metafísico que no permite tales excepciones. Y una vez que hemos aceptado el uso tomista de los términos, es evidente que ningún ser puede ser completamente malo. Pues esto se sigue del uso de los términos.

Pero si bien se excluye el dualismo del tipo mencionado, puede parecer que el problema del mal se vuelve más agudo. ¿No se hace volver toda la responsabilidad a Dios? Aun si no puede decirse que Dios haya creado directamente el mal, lo previó y, si es omnipotente, bien pudo prevenirlo. En consecuencia, ¿no debemos decir acaso que Dios es el responsable, en última instancia, del mal?

Empecemos por el mal físico. Santo Tomás sostiene que Dios no quiso los males físicos por sí mismos; pero señala que Dios quiso sin duda la creación de un universo en que el mal físico estaba implícito de alguna manera, en la medida en que se trata del orden natural de los acontecimientos.[6] Por ejemplo, crear seres sensibles significa crear seres capaces de sentir dolor. La capacidad de experimentar el placer no puede separarse naturalmente de la capacidad de experimentar el dolor. En consecuencia, Dios permitió, cuando menos, la presencia de los males físicos. Pero santo Tomás habla como si Dios hubiera querido ciertos males por mor de la perfección de todo el universo. Por ejemplo, habla como si la perfección de todo el universo requiriera la existencia de seres mortales, sujetos a la muerte, así como de seres que no pueden pasar por la muerte corporal, es decir, los ángeles. Sin embargo, esto se aplica sólo a aquellos males físicos que, dado el orden natural, son inevitables y no a aquellos que deben su origen a la estupidez o a la maldad humanas. Esta imagen de Dios

como una especie de artista y del universo como obra de arte, que requiere luces y sombras, puede parecer desconcertante a muchos a pesar de su carácter tradicional. No es, desde luego, un punto de vista antropocéntrico sobre el asunto.

Por lo que respecta al mal moral, éste no fue querido en forma alguna por Dios. Sin embargo, lo permitió con vistas a un bien, a saber, que el hombre pudiera ser libre y participara, en su propio y limitado grado, de la libertad divina y de la capacidad de actividad creadora. Puede parecer, a primera vista, que si es posible decir que Dios quiso ciertos males físicos como, por ejemplo, la muerte, no por sí mismos sino por mor de la perfección del universo, también puede decirse que quiso el mal moral a fin de que el bien moral brillara más por contraste. Pero entre ambas cosas hay una diferencia obvia. No hay nada moralmente equívoco en la muerte corporal. Es un fenómeno natural que, en el orden natural de los acontecimientos, se asocia inevitablemente con la existencia humana y animal. Y cuando santo Tomás dice que Dios quiso la muerte por mor de la perfección del universo, aunque no por sí misma, quiere decir que Dios quiso la creación de animales y hombres por mor de la perfección del universo, siendo los animales y los hombres criaturas naturalmente mortales. Pero el mal moral no es el acompañamiento necesario del desarrollo de la naturaleza humana; ni tampoco es necesario que el ejercicio de la libertad traiga consigo elecciones moralmente condenables. Ni es posible que Dios haya querido, de hecho, que los seres humanos obraran inmoralmente. Pero sin la intervención sobrenatural de Dios, el poder del hombre para actuar moralmente implica, en esta vida, poder elegir lo inmoral. Y así, puede decirse que Dios, al crear al hombre, permitió el mal moral, aun cuando no quisiera que el hombre escogiera actuar inmoralmente y aun cuando, de hecho, le dio al ser humano los medios para escoger correctamente.

Puede comentarse que estas consideraciones no solucionan el problema del mal. La cuestión no es si Dios permitió el mal, puesto que es obvio que debe haberlo hecho así si creó el mundo, sino cómo, si es bueno, pudo crear un mundo que implicaría la presencia de tanto mal. Muy aparte de esos

males físicos que son inevitables en el curso moral de los acontecimientos, el mal moral y todos esos males físicos que se deben a la estupidez y a la maldad humanas fueron previstos y permitidos por Dios. Y la cuestión es cómo pudo permitir esto, si Él es bueno y omnipotente. Puede decirse que nadie puede sugerir siquiera un cuadro detallado de las cosas en el que el mal estuviera ausente. Y quizá sea así. Pero esto no cambia el hecho de que, de acuerdo con santo Tomás, Dios eligió libremente crear un mundo en el que previó como presentes todos esos males que de hecho están presentes.

Creo que a esta pregunta —¿por qué eligió Dios crear este mundo, previendo todos los males que de hecho iban a ocurrir?— no puede dársele respuesta alguna. Es decir, no puede dársele una respuesta que sea aceptada por un opositor como una "solución" al problema del mal. San Buenaventura observó que si alguien pregunta por qué Dios no hizo un mundo mejor o hizo mejor éste, no puede dársele otra respuesta sino que Él así lo quiso y sólo Él sabe la razón. Y no creo que santo Tomás pudiera decir algo más. Los dogmas teológicos del cristianismo tienen, indudablemente, importancia para el problema del mal, pero no son su solución teórica. Por ejemplo, la doctrina de la redención arroja cierta luz sobre la forma en la que el sufrimiento puede ser valioso para el que sufre, pero no soluciona el "problema —metafísico— del mal".

Sin embargo, es importante retener los siguientes puntos. Primero, santo Tomás no estaba ciego ante el problema del mal. Aunque es cierto que adopta una actitud, ante el sufrimiento y la muerte, menos antropocéntrica de la que muchos se inclinarían a adoptar, observa, por ejemplo, en el prólogo a su comentario sobre el libro de Job, que nada es tan difícil de conciliar con la divina Providencia como el sufrimiento de los inocentes. Al mismo tiempo, estaba convencido de que el metafísico puede probar la existencia de Dios independientemente del problema del mal, y que por ello sabemos que existe una solución al problema, aunque no seamos capaces de dar con ella. Desde luego, éste es uno de los puntos en que difiere del agnóstico moderno que se inclina a empezar por el problema y no a considerar el mal como algo que tiene que ser conciliado, en la medida de lo posible, con una verdad ya establecida. Como conclusión, puede ser

provechoso señalar que decir que Dios permitió el mal con vistas a un bien mayor, que en gran medida nos está oculto, no es decir que los seres humanos no deban hacer algo por disminuir la cantidad de mal en el mundo. Tenemos que distinguir entre el problema práctico de aliviar el sufrimiento y disminuir su cantidad, y el problema teórico del mal que surge en un contexto metafísico o teológico. No hay razón alguna para imaginar que santo Tomás sugiera que los seres humanos deban adoptar una actitud completamente pasiva ante el mal. Es evidente que nunca sostuvo nada semejante respecto del mal moral, ni tampoco lo sugirió respecto al mal físico. Diría, naturalmente, que aunque Dios previó y permitió el mal, también previó y ciertamente quiso los esfuerzos del hombre para disminuirlo.

[1] De hecho, fueron criticados desde el siglo XIV, por Occam, por ejemplo.

[2] Si vamos a decir que “infinito” y “simple” son términos negativos, esta afirmación debe entenderse a la luz del contexto particular. Por ejemplo, todo objeto de la experiencia natural es, de acuerdo con santo Tomás, algo compuesto, cuando menos metafísicamente. Después se niega que haya composición en Dios, de quien se dice que es “simple”. Pero como Dios no es un objeto de la experiencia natural, concebimos la simplicidad divina como una ausencia de composición. Y, en este sentido, el término “simple” es —dentro del contexto— un término negativo. Pero al mismo tiempo connota una realidad positiva y visto desde este punto de vista es un término positivo.

[3] Si Dios prevé literalmente los acontecimientos futuros para nosotros, está inmerso en la sucesión temporal. Y santo Tomás estaba convencido de que la inmersión en la sucesión temporal es incompatible con la naturaleza divina, que es infinita e inmutable.

[4] Es evidente que si sustituimos la palabra “misterio” por “contradicción” esta afirmación no es verdadera. Pues el pensador cristiano está obligado a mostrar que las proposiciones que establece no se contradicen unas a otras. Pero aun cuando santo Tomás consideraba, muy razonablemente, que no podemos comprender plenamente una actividad creadora que trasciende nuestra experiencia, no pensó que hubiera una contradicción en afirmar que Dios eligió libremente desde la eternidad crear un mundo tal que en él hubiera un principio del tiempo.

[5] Menciono este punto porque a veces ha sido afirmado, en contra del teísmo y a favor del panteísmo, que si Dios es infinito no puede haber cosas que sean realmente distintas de Él. Si las hubiera, sería posible “añadir” algo al ser absolutamente infinito. Y decir que tal cosa es posible implica una contradicción.

[6] Es necesario añadir esta calificación, ya que santo Tomás creía que en ciertas condiciones (si no hubiera habido una Caída), los males físicos que son consecuencia del pecado original no se habrían presentado. Pero este tema pertenece a la teología dogmática, no a la filosofía. Y, de cualquier manera, es evidente que Dios “previó” lo que el mundo sería de hecho.

IV. EL HOMBRE (1): CUERPO Y ALMA

EXISTEN dos posibilidades extremas de concebir la constitución psicofísica del hombre. Por un lado, puede sostenerse que el hombre “verdadero” es el alma, que habita el cuerpo, y considerar este último, a lo más, como instrumento de aquélla o, en el peor de los casos, como su prisión o tumba mortal. Esta concepción parece haber quedado expresada en los llamados escritos exotéricos de Aristóteles, de los que sólo fragmentos han llegado hasta nosotros y que Werner Jaeger y otros eruditos atribuyen a la primera época de este filósofo, cuando la influencia de Platón era aún muy notable. Algunos críticos han sostenido que no existen pruebas suficientes para atribuir estos escritos “exotéricos” a un periodo juvenil y transitorio dentro del desarrollo intelectual del filósofo; pero no es éste el lugar para discutir esta cuestión. Será suficiente señalar que en algunas obras, publicadas durante su vida, Aristóteles expuso un dualismo aún más marcado que el platónico. También Plotino, el neoplatónico, cargó el acento en el alma humana. Como creía, al igual que Platón, en la preexistencia y reencarnación del alma o cuando menos de la inteligencia, la consecuencia lógica de su posición era que el alma puede unirse sucesivamente a varios cuerpos y que es, por lo tanto, un algo independiente, una sustancia por su propio derecho. Esta misma concepción está implícita, desde luego, en aquellas filosofías o religiones orientales que sostienen la doctrina de la reencarnación. La idea de la preexistencia del alma no aparece en el pensamiento cristiano, si exceptuamos a algunos cuantos pensadores primitivos como Orígenes, que habían sufrido la influencia del neoplatonismo. Sin embargo, una concepción casi platónica de la relación

entre el alma y el cuerpo está implícita, por ejemplo, en la descripción que hace san Agustín del hombre como “un alma racional que usa un cuerpo mortal y terrenal” (*De moribus eccl.*, 1, 27, 52) o como “una cierta sustancia que participa de la razón y es adecuada para el gobierno de un cuerpo” (*De quantitate animae*, 13, 21). Una concepción semejante de la relación entre el alma y el cuerpo encuentra su expresión popular en gran parte de la literatura ascética cristiana. En la filosofía posrenacentista, este dualismo aparece en la filosofía de Descartes, cuando menos tal como se la interpreta habitualmente.

Por otro lado, se han hecho intentos para borrar este dualismo, especialmente por medio de una reducción, en cierto sentido, del alma al cuerpo. Por ejemplo, en la filosofía griega encontramos la concepción de los atomistas, que siguieron los epicúreos, de que el alma, como el cuerpo, está compuesta de átomos, aun cuando se trate de átomos “superiores”. En el pensamiento posterior, la exposición monista de la relación entre el alma y el cuerpo va desde el materialismo expreso de algunos de los escritores de la Época de las Luces, especialmente los franceses, al epifenomenismo mucho más refinado de un periodo más reciente. Los epifenomenistas no niegan la realidad de la inteligencia, ni describen las actividades psíquicas como procesos materiales en el sentido ordinario: mantienen, más bien, que cuando el organismo ha llegado a un grado determinado de desarrollo, la inteligencia sobreviene. Y aunque puedan considerar que el pensar, por ejemplo, es en cierto sentido una función de procesos materiales, nunca afirman que sea sólo un proceso material. Sin embargo, aunque la inteligencia sea una realidad, depende en tal forma del cuerpo que no es posible plantear el problema de si existiría sin éste.

Puede observarse que estas dos concepciones extremas son mantenidas a partir de algunas bases empíricas que parecen apoyarlas. Por ejemplo, Platón sostuvo que el alma no puede ser una mera “armonía” del cuerpo, puesto que puede gobernarlo. Y tanto él como otros filósofos sostuvieron que las actividades de la inteligencia trascienden las capacidades de la materia. La conciencia de uno mismo, que nos permite distinguir entre “yo” y “mi cuerpo”, ha sido invocada también como prueba a favor del dualismo.

Por otra parte, la dependencia de las actividades psíquicas respecto del cuerpo es también un hecho evidente. No sólo dependemos de la experiencia sensible para adquirir conocimientos, sino que puede trazarse una cierta correlación entre los procesos psíquicos y las condiciones físicas como, por ejemplo, en el caso de la memoria. Las fallas físicas pueden producir desórdenes psíquicos y algunos de éstos pueden mejorarse, cuando menos, por medio de tratamientos u operaciones físicas. En general, puede decirse que los filósofos que han concentrado su atención en las actividades psíquicas superiores y en la vida religiosa y moral del hombre, se han inclinado hacia alguna forma de dualismo, en tanto que los que han puesto especial atención a la dependencia de los procesos psíquicos respecto de las condiciones físicas, se han inclinado a dar una interpretación monista a la relación entre el alma y el cuerpo. Tanto el dualismo extremo como el monismo expreso pueden ir más allá de los datos empíricos; pero lo cierto es que ambas posiciones pueden ser defendidas.

Esto sugiere que la verdad ha de encontrarse en la posición media, haciendo justicia a todos los datos empíricos y evitando la concentración unilateral en esta serie de datos, excluyendo los demás. Y nos encontramos con que santo Tomás sostiene de hecho esta posición media. No concede que el alma sea una sustancia completa e independiente que lo mismo podría habitar en este cuerpo que en aquél, y habla de ella, usando la terminología aristotélica, como de la “forma” (la *entelecheia* de Aristóteles) del cuerpo. Por otro lado, sostiene que el alma no depende del cuerpo para existir y que sobrevive a la muerte de éste. Quizá nos sintamos tentados, por ello, a decir que la posición media de santo Tomás es un intento de combinar la psicología aristotélica con las exigencias de la teología cristiana. Pero aun cuando haya algo de cierto en esta afirmación, es necesario afinarla. Pues santo Tomás desarrolló el aristotelismo al tiempo de utilizarlo, y su teoría del alma no es exactamente la misma que se encuentra en el *De anima* de Aristóteles. En su esfuerzo por mostrar que el Estagirita no era irreconciliable con el cristianismo, o cuando menos que los principios de Aristóteles no llevaban necesariamente a conclusiones incompatibles con la teología cristiana, santo Tomás disimuló las

diferencias entre su propia psicología y la del Aristóteles histórico.[1] El santo era exactamente el tipo opuesto al del escritor que siempre se cuida de destacar la originalidad de su pensamiento. A pesar de ello, las diferencias existen y una lectura atenta del *De anima* y de la filosofía de santo Tomás sobre el alma las revela rápidamente.

Como Aristóteles, santo Tomás usa la palabra "alma" en un sentido amplio. El alma es "el primer principio de las cosas vivas que se hallan entre nosotros" (*S. t.*, Ia, 75, 1). Si entendemos la palabra en este sentido amplio, se sigue inmediatamente de ahí que todas las cosas vivas tienen "almas". Es evidente que esto parecerá ridículo si tomamos la palabra "alma" en el sentido usual actualmente, pero el *anima* de santo Tomás equivale a la *psyche* de Aristóteles. Se trata del principio o factor componente de un ser vivo que hace de éste algo vivo y que está detrás, por así decirlo, de todas las actividades vitales de ese ser. Las plantas son capaces de nutrirse y reproducirse. Ninguna de estas actividades constituye un alma, pero es el "alma vegetativa" o principio vital de la planta la que hace que estas actividades sean posibles. Las actividades de que un ser vivo es capaz revelan la clase de alma presente en él. Los animales no sólo son capaces de nutrirse y reproducirse, sino también de sentir y de otras muchas actividades para las que las plantas están incapacitadas. Así, pues, debemos atribuir a los animales "almas sensitivas" y no sólo "almas vegetativas". Ahora bien, los seres humanos son capaces de desarrollar otras actividades, por ejemplo, pensar y elegir libremente, de las que los animales no son capaces. Por ello, debemos atribuirles un tipo superior de alma, a saber, el "alma racional". Nos encontramos, pues, con una jerarquía de almas o principios vitales. Esto no significa que el animal tenga un alma vegetativa y un alma sensitiva o que el ser humano posea tres almas. El animal sólo posee un alma, la sensitiva, y el hombre no tiene más que una, la racional. Pero en virtud de esta alma sensitiva puede el animal desarrollar no sólo las actividades vitales que se encuentran en las plantas sino muchas otras más; y por ello es superior al alma vegetativa. De manera semejante, en virtud de su única alma racional, puede el ser humano desarrollar no solamente las

actividades vitales de plantas y animales, sino un grado superior de ellas, a saber, aquellas que están ligadas a la posesión de un entendimiento.

Manteniéndonos aún dentro de este amplio sentido de la palabra “alma”, podemos observar que para santo Tomás el alma se encuentra, en todos los casos, en la misma relación con el cuerpo que la forma con la materia. Así, pues, el alma humana es la forma del cuerpo humano. Ya antes se ha tratado de la teoría “hilomórfica”, pero quizá convenga explicar aquí que cuando santo Tomás dice que el alma es la “forma” del cuerpo se refiere a que es el alma la que hace del cuerpo un cuerpo humano y que ambos, alma y cuerpo, son una sustancia. El ser humano no está compuesto de dos sustancias, el alma y el cuerpo; es una sola sustancia en la que pueden distinguirse dos factores componentes. Cuando sentimos, es el hombre entero el que siente, no el alma sola o el cuerpo solo. De manera semejante, cuando entendemos algo no podríamos hacerlo sin el alma, pero es el hombre entero el que entiende. Santo Tomás no quiere decir que el alma y el cuerpo sean realidades indistinguibles; las llama “sustancias incompletas”, pero juntas forman una sustancia, el ser humano, al que se adscriben con propiedad todas las actividades humanas. El cuerpo sin alma no es un cuerpo hablando estrictamente; es un agregado de cuerpos como se manifiesta rápidamente por la desintegración que se presenta después de la muerte. Y aunque el alma humana sobrevive a la muerte, no es, en términos estrictos, una persona humana cuando está separada del cuerpo; pues la palabra “persona” significa una sustancia completa de naturaleza racional.

Al mantener esta concepción de la unidad psicofísica del hombre, es natural que santo Tomás rechace la teoría que le atribuye a Platón.

> Dijeron algunos que ninguna sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo. Pero como a semejante opinión parecía contradecir la naturaleza del hombre, el cual parece estar compuesto de alma intelectual y cuerpo, excogitaron otros caminos, para poner a salvo [la unidad de] la naturaleza humana. Así, Platón, con sus discípulos, supuso que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo “como el nauta en la nave” […] Sin embargo, esto no parece conforme, pues mediante dicho contacto no se hace una unidad total […] el hombre no sería uno totalmente, […] sino un ser accidental *(per accidens).* Mas para evitar esto dijo Platón que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que “la misma alma usando del cuerpo” hace al hombre: como Pedro no

es un compuesto de hombre y de vestido, sino “un hombre que usa del vestido”. Pero se demuestra que esto es imposible: el animal y el hombre son cosas sensibles y naturales. Y esto no sería tal si el cuerpo y sus partes no fuesen de la esencia del hombre y del animal […] [*C. g.*, 2, 57].

Y santo Tomás pasa a explicar que la sensación es un acto de todo el organismo psicofísico, no sólo del alma, que usa del cuerpo. De esta manera, rechaza toda teoría según la cual el alma esté en el cuerpo como el piloto en la nave, y se niega a admitir que la analogía de un agente que emplea un instrumento extrínseco, un hacha, por ejemplo, proporcione una imagen adecuada de la relación del alma con el cuerpo.

Es más, el santo aplicó al alma su teoría general de la materia como principio de individuación dentro de la especie. Nunca pensó que el alma existiera como una clase de universal antes de su unión con el cuerpo; no existe antes de unirse a éste. Pero tampoco creyó que el alma humana dependiera del cuerpo para existir. Sostuvo que cada alma humana es creada por Dios, aunque sí consideró que un alma humana depende del cuerpo para adquirir sus características naturales particulares. En verdad, esto es lo que se concluye de su teoría, ya mencionada, de que el entendimiento es semejante originalmente a una tablilla de cera, capaz de recibir impresiones, pero sin poseerlas aún.

De acuerdo con el orden de la naturaleza, el alma intelectual ocupa la posición inferior entre las sustancias intelectuales. Pues no tiene un conocimiento naturalmente innato de la verdad, como lo tienen los ángeles, sino que tiene que reunir su conocimiento a partir de las cosas materiales percibidas por los sentidos […] Por ello, el alma intelectual no sólo ha de tener la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero la sensación no puede tener lugar sin un instrumento (órgano) corpóreo. Por ello, el alma intelectual ha de estar unida a un cuerpo que pueda ser un órgano apropiado de la sensación. Ahora bien, todos los otros sentidos se basan en el tacto […] Entre los animales, el hombre es el que tiene el tacto más desarrollado. Y entre los hombres mismos, los que tienen el tacto más desarrollado, tienen los mejores entendimientos. Una señal de ello es que vemos que los entendimientos más aptos van unidos al refinamiento del cuerpo [*S. t.*, Ia, 76, 5].

Si todo esto es verdad o no es otro asunto; pero de cualquier manera está claro que santo Tomás sufrió la influencia de las afirmaciones de Aristóteles en el *De anima* acerca de la dependencia de las actividades

psíquicas respecto de las condiciones fisiológicas. Pero santo Tomás no solamente dice en su comentario al *De anima* que las personas con buen sentido del tacto tienen entendimientos más claros y que las de piel gruesa y contextura ruda son mentalmente ineptas, lo repite en la *Suma teológica*, como hemos visto por el pasaje citado. De manera semejante, afirma que "por eso la buena y fácil intelección depende del buen estado de dichas facultades, que se hallan íntimamente ligadas a las disposiciones orgánicas" (*S. t.*, Ia, IIae, 50, 4 *ad* 3). En el comentario al *De anima* muestra que si bien sigue a Aristóteles al pensar que la definición meramente física (o *behaviorista*) de la cólera, "inflamación de la sangre en torno al corazón", es insuficiente, también lo sigue al considerar que el aspecto físico no debe ser descuidado. Mucho de lo que santo Tomás tiene que decir acerca de estas materias puede ser burdo, pero sugiere claramente que no se habría asombrado ni desalentado ante la investigación moderna al considerar la cercana asociación entre los factores psíquicos y los físicos. Los descubrimientos modernos le parecerían simplemente otras tantas confirmaciones empíricas adicionales a su posición general.

Dada esta concepción de la unidad psicofísica del hombre, es comprensible que santo Tomás no se haya inclinado hacia las teorías según las cuales el alma está unida al cuerpo como castigo por un pecado o hacia aquellas que aseguran que estaría mucho mejor si no tuviera cuerpo alguno. El alma humana tiene la capacidad de sentir, pero no puede ejercer esta capacidad sin el cuerpo. También posee la facultad de entender; pero no tiene una reserva de ideas innatas y depende de la experiencia sensible para la adquisición de conocimiento. "Así, es evidente que el estar unida al cuerpo es un bien para el alma" (*S. t.*, Ia, 89, 1). Y añade, "Orígenes pensó, como Platón, que el alma humana es una sustancia completa y que el cuerpo está unido a ella accidentalmente. Pero como esto es falso, según ya se ha mostrado, no es en detrimento del alma que esté unida al cuerpo, sino para la perfección de su naturaleza" (*Quaestio disputata de anima*, 2 *ad* 14).

Es posible que la exposición anterior acerca de la relación del alma con el cuerpo produzca la impresión de no ser compaginable con la concepción,

también sostenida por santo Tomás, de que el alma es separable del cuerpo, en el sentido de que sobrevive a la muerte y es naturalmente inmortal. Pero su insistencia sobre la dependencia de lo psíquico respecto de las condiciones y actividades físicas representa sólo un aspecto de la teoría de santo Tomás sobre la relación entre el alma y el cuerpo, y es necesario decir algo sobre el otro aspecto.

Santo Tomás creía que existen distintas facultades. Por ejemplo, un perro posee facultades o poderes exteriores, como la vista y el oído, y facultades interiores, como la memoria sensitiva. Sin embargo, todas ellas pertenecen al nivel de la vida sensitiva y su existencia depende de la del organismo. Llamarlas facultades distintas no significa, desde luego, que sean independientes del alma sensitiva o principio vital del animal: por lo contrario, están enraizadas en él y existen sólo cuando existe el alma sensitiva. Pero como el sentido de la vista, por ejemplo, tiene un "objeto formal, a saber, el color, distinto del que tiene el sentido del oído, a saber, el sonido, los dos sentidos deben ser distinguidos. Ahora bien, cada una de estas facultades es intrínsecamente dependiente del cuerpo; por ejemplo, no puede haber vista, excepto en sentido analógico o metafórico, aparte de un órgano corporal. Y como la actividad sigue, es decir, manifiesta, al ser *(operatio sequitur esse)*, esta dependencia de las actividades sensitivas y de las facultades sensibles respecto del cuerpo muestra que el alma sensitiva o principio vital mismo depende intrínsecamente del cuerpo, en el sentido en que no puede existir aparte de él. Sin embargo, en el ser humano encontramos actividades que, consideradas en sí mismas, trascienden el poder de la materia. Por ejemplo, la inteligencia o entendimiento puede concebir y conocer cosas distintas de las puramente materiales, y esto muestra que él mismo no es material. "Si el entendimiento fuese cuerpo, su acción no excedería el orden de los cuerpos. Pero esto es manifiestamente falso, porque entendemos muchas cosas que no son cuerpos. Luego el entendimiento no es cuerpo" (*C. g.*, 2, 49). Si el entendimiento fuera cuerpo no podríamos desarrollar la lógica pura o las matemáticas, ni elaborar una teoría abstracta de ciencia física. Y menos aún seríamos capaces de plantearnos el problema de Dios, ni de desarrollar una teología metafísica.

De nuevo, la conciencia de uno mismo es signo del carácter inmaterial del entendimiento humano *(ibid.)*. Y lo mismo puede decirse de la libre elección. Todas estas actividades manifiestan la inmaterialidad o espiritualidad del entendimiento y, por ello, del alma humana, cuya naturaleza queda aclarada por sus actividades superiores (de nuevo *operatio sequitur esse*).

Vale la pena observar que aunque santo Tomás arguye partiendo de los actos o actividades para pasar de éstas a las facultades y, nuevamente, de éstas al alma que las posee, la teoría de las facultades realmente distintas no es esencial para el argumento, en el sentido de que éste no podría presentarse si la teoría de las facultades realmente distintas fuera puesta en duda o rechazada. Pues el argumento se basa en lo que puede observarse por la introspección y conocerse por analogía con el carácter de lo que no puede observarse en sí mismo. Si algunas de las actividades u operaciones del alma humana trascienden el poder de la materia, entonces el alma misma, que manifiesta su carácter en estas actividades, debe trascender la materia.

También debe hacerse observar que santo Tomás no se preocupa aquí por probar la existencia de un alma en el hombre, en el sentido amplio de un principio vital o principio de actividades y funciones vitales; de lo que se ocupa es del carácter de ese principio. Que hay un alma en el hombre le pareció algo evidente por el hecho, conocido por todos los hombres y expresado o implicado en el lenguaje ordinario, de que el hombre es un ser vivo. Es más, todos reconocen, cuando menos implícitamente, la unidad del hombre y la unicidad del alma humana. Ya que si bien todos hablan de “mis ideas” o “mis convicciones” y usan frases como “yo elijo” o “yo decido”, todos reconocen también como algo propio, algo que pertenece a uno mismo, actividades como comer, dormir, ver, oír, recordar o imaginar. Santo Tomás creía que existían distintas facultades, pero le parecía absurdo sostener que existan en el hombre diversas almas, que correspondan a los diferentes niveles de actividad vital. Aceptar esta sugerencia arrebataría todo sentido a la experiencia común de los seres humanos, que encuentra constante expresión en el lenguaje ordinario. Es más, aun aquellas

actividades que compartimos con los seres no humanos tienen características especiales cuando se encuentran en el hombre. “La vida sensitiva [literalmente, las operaciones del alma sensitiva] es mucho más elevada en el hombre que en los brutos, como se pone de manifiesto en el caso del tacto y en el de los sentidos interiores” (*De potentia*, 3, 11 *ad* 1). Y también esto prueba que no hay más que un alma en el hombre.

Al mismo tiempo, y a pesar de que la presencia de un alma en el hombre es suficientemente obvia, el carácter de ésta no lo es. Santo Tomás tenía plena conciencia de que es posible admitir, en cierto sentido, la presencia del alma y sostener, sin embargo, que es una función de la materia, en el sentido en que depende intrínsecamente del cuerpo. Y por ello, estaba convencido de que es necesario probar su carácter espiritual o inmaterial. El “descubrimiento” de este carácter espiritual del alma no es, en modo alguno, semejante al descubrimiento de una isla hasta ahora ignorada, con la que se encuentra un explorador en el curso de sus viajes. El alma no es perfectamente transparente por sí misma. De lo que tengo conciencia es de mis actos como algo mío; no observo mi alma aparte de dichos actos. Ni tampoco tengo una conciencia inmediata de una facultad como el entendimiento, si lo considero aparte de las actividades mentales concretas. Por medio de la introspección, me doy cuenta de que pienso, por ejemplo, lo mismo que me doy cuenta de mis actos de elección; pero no observo inmediatamente mi entendimiento, aparte de sus operaciones, o mi voluntad, aparte de todo acto de elección. Así, pues, santo Tomás argumenta partiendo de lo inmediatamente “observable” hasta el carácter del alma. Por otra parte, esto no es, para él, una inferencia que vaya de lo conocido a lo completamente desconocido, de lo manifiesto a lo enteramente oculto. Pues, como ya hemos visto, su posición fundamental es que todos somos conscientes de nuestras actividades y operaciones como de algo propio; y los datos de la conciencia contienen implícitamente una noción del carácter del alma, aunque es necesaria una reflexión sistemática a fin de hacer explícita esta noción implícita. Si nos gusta, podemos llamar “análisis” al proceso de reflexión de santo Tomás; lo cierto es que él no lo

consideraba “especulación”, si por ello entendemos un salto atrevido al reino de lo completamente desconocido.

Sin embargo, surge el problema de si santo Tomás no está tratando de mantener simultáneamente dos posiciones incompatibles. Pues, por una parte, sostiene, como ya hemos visto, que todo el conocimiento humano depende de la experiencia sensible, mientras que por la otra, afirma que las actividades psíquicas más elevadas del hombre son intrínsecamente independientes del cuerpo. Y podemos preguntarnos si lo que dice no es que el alma humana es, a la vez, dependiente e independiente del cuerpo.

La posición del santo es ésta. El alma humana es capaz de ejercer algunas actividades que trascienden el poder de la materia, y esto muestra que el alma no es material. Y lo que no lo es, no depende intrínsecamente del cuerpo para existir. Al propio tiempo, el alma es naturalmente la forma del cuerpo humano y es también natural que obtenga su conocimiento en dependencia de la experiencia sensible. (De hecho, hablando estrictamente, no es el alma la que obtiene el conocimiento, sino el hombre, compuesto de alma y cuerpo.) Mientras está unida con el cuerpo, no posee otro medio natural de obtener conocimiento que la experiencia sensible. Pero esto no significa que sus actividades superiores no puedan ser ejercidas con independencia del cuerpo. Después de la muerte, cuando queda separada del cuerpo, no puede ejercer ya sus facultades sensitivas, pero puede conocerse a sí misma y a los objetos espirituales. Sin embargo, aun en este estado de separación, el alma es naturalmente la forma del cuerpo; y de aquí se sigue que este estado de separación no es su estado natural. Es lo que santo Tomás llama *præter naturam* (más allá de la naturaleza), y llega a la conclusión de que el alma, en esta condición de separación del cuerpo, no es estrictamente una persona humana. Porque la palabra “persona” significa todo el ser humano, alma y cuerpo. Santo Tomás estaba convencido tanto de que el alma humana depende, en esta vida, de la experiencia sensible para obtener todo su conocimiento natural, como de que sus actividades superiores trascienden el poder de la materia. En otras palabras, las actividades superiores del alma, y por ello el alma misma, son intrínsecamente independientes del cuerpo, en el sentido en que pueden

ejercerse en estado de separación de éste; pero al mismo tiempo, dependen extrínsecamente del cuerpo, en el sentido en que, mientras el alma está unida al cuerpo, depende para su conocimiento natural de la experiencia sensible.

Esto no significa, como ya vimos al tratar del conocimiento de Dios, que el hombre sólo pueda conocer las cosas corpóreas. Significa, más bien, que la experiencia sensible es el punto de partida de todo su conocimiento, y que en esta vida no puede conocer nada, ni aun lo que Dios le ha revelado, sin el uso de imágenes. Esta dependencia del entendimiento respecto de las imágenes es, sin embargo, extrínseca y no intrínseca. En esta vida, nada podemos conocer sin usar de imágenes; pero cuando el alma se separa del cuerpo su actividad mental no depende de los sentidos y de la imaginación. Sin embargo, no debemos concluir que el estado de separación sea mejor que el de unión, cuando menos en forma absoluta. Desde el punto de vista teológico, puede decirse que el alma del hombre que ha alcanzado la salvación, muriendo en estado de gracia, está mejor después de la muerte que cuando estaba expuesta a los peligros morales de esta vida; pero hablando absolutamente, es mejor para el alma estar unida al cuerpo que no estarlo, puesto que aquélla es la forma natural del cuerpo. Este modo de pensar tiende a sugerir que debe esperarse la resurrección de la carne, y santo Tomás estaba dispuesto a admitirla.

> Estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada *contra naturam* puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar [de entre los muertos]. Luego la inmortalidad de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos [*C. g.*, 4, 79].

Pero ya antes, en el párrafo precedente, manifestó que este argumento no es una prueba de la resurrección de los cuerpos, si se toma por sí mismo, sin tomar en cuenta la resurrección de Cristo y la revelación cristiana. Sin embargo, lo que he tratado de aclarar es que santo Tomás respondería a la acusación de sostener dos posiciones incompatibles acerca de la dependencia de las actividades superiores del hombre respecto de su

cuerpo, haciendo una distinción entre la dependencia extrínseca y la intrínseca.

Como el santo afirmaba que sólo hay un alma en el hombre y que toda ella sobrevive a la muerte (que significa justo la separación del alma y el cuerpo), su posición no era la de Aristóteles. Es verdad que para éste sólo existía un alma *(psyche)* en el hombre, alma que es la entelequia o forma del cuerpo; pero esta *psyche* no incluye el intelecto *(nous)* inmortal. Aristóteles habla ciertamente alguna vez como si la inteligencia inmortal fuera una parte separable del alma; pero su posición general queda de manifiesto en el *De anima*. La *psyche* humana es el principio de las funciones biológicas, sensitivas y de algunas de las mentales, y es la forma del cuerpo; pero precisamente por serlo no puede existir aparte de éste. Decir que algo es la forma del cuerpo humano es, para Aristóteles, lo mismo que decir que es inseparable de ese cuerpo. Y llega a la conclusión de que si hay algo inmortal en el hombre, ese algo no es la forma del cuerpo. Es verdad que existe un entendimiento inmortal, pero la inmortalidad no era para Aristóteles lo mismo que para santo Tomás. Pues este último consideraba que el alma es creada por Dios como forma del cuerpo, cuando el cuerpo se genera de manera natural como un cuerpo humano, y sobrevive a la muerte. Así, pues, la inmortalidad significa persistencia en la existencia después de la disolución del ser compuesto. Sin embargo, para Aristóteles, el entendimiento inmortal es eterno y existe tanto antes como después de su presencia en el cuerpo. Por ello, se refiere a él como algo que viene “de fuera”. En consecuencia, no puede ser considerado como parte del alma. Es verdad que el Estagirita destaca la dificultad de todo este asunto y evita el dogmatismo; pero es evidente que hizo, o cuando menos se inclinó a hacer, una aguda distinción entre la *psyche* humana y el entendimiento inmortal. Así, pues, cuando santo Tomás propuso la teoría de que toda el alma humana sobrevive a la muerte, aunque no pueda ejercer todas sus capacidades separada del cuerpo, afirmó que es posible que algo sea la forma del cuerpo y sobreviva, a pesar de ello, a la disolución del ser compuesto. Y ésta no era la posición de Aristóteles, aunque santo Tomás no

aclare el punto. Por ello, es falso decir que reprodujo servilmente las teorías de Aristóteles, por mucho que haya sido influido por ellas.[2]

Si la palabra “forma” significara en el contexto “figura” o “molde”, sería obviamente absurdo decir, a la vez, que el alma humana es la forma del cuerpo y que sobrevive a la muerte. Pero aun cuando resulte claro, por lo que ya antes se ha dicho, que santo Tomás no usa la palabra en este sentido, puede parecer, de cualquier manera, que trata de sostener ambas cosas. Por una parte, afirma no sólo que el alma humana es la forma del cuerpo en el sentido en que hace de éste un ser vivo, capaz de ejercer actividades sensitivas, sino también que “informar” al cuerpo es lo natural para el alma. Por otra parte, mantiene que el alma humana es naturalmente inmortal. Y la combinación de estas dos afirmaciones puede parecer un intento de obtener lo mejor de dos mundos distintos, por así decirlo: una combinación de la doctrina “platónica” de la inmortalidad con la concepción aristotélica de la relación entre el alma y el cuerpo. Esta crítica es comprensible. Pero santo Tomás sostiene que entre todas las formas que informan cuerpos, sólo el alma humana es un principio espiritual. Admite que, de la doctrina de que el alma es naturalmente la forma del cuerpo, se sigue que en su estado de separación, entre la muerte y la resurrección, no está en su condición natural y no es una persona humana, estrictamente hablando, ya que la palabra “persona” significa toda la sustancia completa, la unidad del alma y el cuerpo. Pero afirma que el alma humana es una forma espiritual que, en tanto que es espiritual, no puede ser afectada por la desintegración del cuerpo. El mantener que el alma es naturalmente la forma del cuerpo no es lo mismo que mantener que no puede existir separada de éste: sin embargo, es afirmar que cuando está separada del cuerpo no está en su condición natural y retiene una inclinación natural a informar al cuerpo.

En consecuencia, queda claro que el punto crucial del argumento tomista a favor de la inmortalidad es su argumento a favor de la incorporeidad o espiritualidad del alma. Pues si es espiritual en el sentido de que su existencia no está ligada a la existencia del organismo corpóreo o a ningún órgano corporal, parece seguirse su persistencia después de la

muerte. Y cuando Guillermo de Occam negó que la presencia de una forma inmaterial o espiritual en un cuerpo pudiera probarse por medio de la reflexión filosófica, pasó naturalmente de ahí a negar que pudiera probarse la inmortalidad del alma. (De acuerdo con Occam, la verdad de ambas proposiciones se conoce por la revelación, no por el razonamiento filosófico.)

El argumento de santo Tomás a favor del carácter espiritual del alma humana se basa, como hemos visto, en que el hombre ejercita actividades psíquicas que no dependen intrínsecamente de un órgano corporal. Y arguye que este hecho muestra que la "forma" que ejerce estas actividades es espiritual. Su posición no lo haría negar que la actividad intelectual tiene un aspecto físico, en el sentido de que va acompañada de movimientos cerebrales, por ejemplo. Sin embargo, sí lo comprometería a negar no sólo que la actividad intelectual pueda identificarse con los movimientos cerebrales, sino también que dependa intrínsecamente de estos movimientos, en el sentido de que no pueda existir una actividad intelectual de cualquier clase sin ellos. En otras palabras, tiene que negar no sólo la forma anticuada de materialismo, representada por la idea de Hobbes de que el pensamiento es un movimiento en la cabeza, o en la afirmación de Cabanis acerca de que el cerebro secreta pensamientos como el hígado secreta la bilis, sino aun la doctrina del epifenomenismo, de acuerdo con la cual el entendimiento, a pesar de no ser corpóreo, sobreviene cuando el cerebro ha alcanzado un cierto grado de desarrollo en el proceso de evolución, y no puede existir aparte de él. También se ve obligado a negar, por supuesto, la validez del análisis de acuerdo con el cual la palabra "entendimiento" no es más que un nombre general para las ocurrencias psíquicas. Pero al negar la verdad de tales concepciones, santo Tomás negaría la verdad de las interpretaciones de los datos empíricos, no la de estos mismos. Por ejemplo, es indudablemente cierto que las actividades intelectuales sólo aparecen una vez que el órgano corporal ha alcanzado cierto nivel de desarrollo. Pero el decir que el entendimiento es una especie de epifenómeno o florescencia del cerebro es enunciar una teoría sobre los hechos, una interpretación de éstos, cuyo sentido no es perfectamente claro

y está abierto a discusión. También la afirmación de que el “entendimiento” no es más que un término colectivo para ocurrencias psíquicas, expresa una teoría o interpretación cuya validez puede ser puesta en duda. Es verdad que también la explicación de santo Tomas sobre la naturaleza del alma implica una interpretación y una teoría; pues, según admitía el propio santo, no tenemos una intuición directa del alma como “sustancia” espiritual. Pero lo que quiero hacer ver es que no podemos borrar su interpretación por el mero hecho de serlo. El problema es cuál es la interpretación más adecuada. No quiero sugerir ni por un momento que lo que santo Tomás dice acerca del alma humana es todo lo que necesita decirse. Aun haciendo a un lado toda otra consideración, se trata, en primer lugar, de un teólogo, no de un filósofo o un psicólogo. Pero quizá debamos preguntarnos si nuestra habilidad para formar una teoría acerca del alma está realmente de acuerdo con un análisis fenoménico de la vida psíquica del hombre.

Santo Tomás trata la inmortalidad, pero en él no encontramos los apasionados acentos de un Miguel de Unamuno. Da la impresión de ser excesivamente académico y seco. Aun cuando habla del deseo de una vida eterna, no transparenta ninguna emoción; o cuando menos, no es obvia. Pero esta forma objetiva de tratar las cosas es característica de los escritos filosóficos y teológicos de santo Tomás; a decir verdad, es la característica de muchos pensadores medievales. Y es quizá el rasgo de sus obras que hace que éstas aparezcan a muchos lectores muy alejadas de la vida y la existencia humanas. Esta impresión de lejanía y apartamiento de todas las preocupaciones de la existencia y el destino humanos puede ser, desde luego, causa de errores; y tal es indudablemente el caso en el punto en cuestión. Pues la discusión del problema de si la muerte termina completamente con la existencia humana o no, es una discusión que, por definición, trasluce un interés en la existencia humana, por muy árida y objetiva que sea la forma en que se lleve a cabo. Es más, debemos recordar el hecho de que santo Tomás se interesó siempre por la verdad, y de que creyó que el conocimiento de ésta se obtiene mejor por medio de la consideración desapasionada de las pruebas y argumentos que por

llamamientos al corazón o a las emociones. También debemos tener presente el hecho de que el santo vivió en un ambiente muy distinto del nuestro. Vivió en una sociedad que, aunque no pueda llamarse cristiana en el sentido en que todo en ella respondiera a las exigencias del cristianismo, sí puede nombrarse así en el sentido en que aceptaba corrientemente las doctrinas de éste. No quiero decir que todos los habitantes de la Europa cristiana fueran firmes creyentes. Pero es evidente que el cristianismo era comúnmente aceptado y esto significa que la gente creía en la inmortalidad. En su mayor parte, no andaban en busca de filósofos que les dieran razones para creer en lo que aceptaban como doctrina revelada. Y también conviene recordar que santo Tomás, como teólogo cristiano, no estaba interesado primariamente en el problema de la mera supervivencia a la muerte. Para él, como para cualquier cristiano ortodoxo, el propósito de la existencia humana es la visión sobrenatural de Dios, visión que no puede lograrse por la reflexión filosófica o por un esfuerzo meramente humano, y la vida eterna en su pleno sentido implica la integración de toda la personalidad humana y su elevación a un plano superior. Obviamente, no podría haber vida eterna, si el ser humano quedara completamente destruido por la muerte, y santo Tomás dirigió su atención a las razones filosóficas para afirmar que el alma humana sobrevive a la muerte. Pero la mera supervivencia de un alma descarnada no equivale a la vida eterna en su pleno sentido cristiano. Y el cristiano conoce por revelación, y no por reflexión filosófica, el destino sobrenatural del hombre; por ello es fácil comprender que santo Tomás no escribiera con entusiasmo poético acerca de la mera supervivencia, considerada fuera de la revelación cristiana. A sus ojos, lo importante para cualquier hombre sería saber si estaba preparado para cumplir con su destino sobrenatural, cooperando con la gracia divina, y no si iba a sobrevivir o no como una especie de entendimiento descarnado.

Santo Tomás pasa, en su argumentación, de la espiritualidad del alma a su incorruptibilidad. Un ser humano es capaz de conocer todos los cuerpos. Pero si el entendimiento fuera corpóreo tendría que ser un cuerpo de tipo especial. Y en este caso no conocería o no sería capaz de conocer otras clases de cuerpos. El ser humano estaría en la condición del enfermo al que

todo le sabe amargo. Así como los ojos ven los colores pero no oyen los sonidos, así el entendimiento estaría confinado al conocimiento del tipo de cuerpo que le correspondiera.

> Es evidente que el hombre puede conocer por medio de su entendimiento la naturaleza de todos los cuerpos. Pero un principio cognoscitivo no debe tener en su naturaleza nada de la naturaleza de sus objetos, pues, de otra manera, lo que estuviera naturalmente en él impediría el conocimiento de las demás cosas; así, vemos que la lengua de un enfermo asediado por un humor amargo y colérico no puede percibir nada dulce, sino que todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual tuviera en sí la naturaleza de un cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos. Por ello es imposible que el principio intelectual sea un cuerpo [*S. t.*, Ia, 75, 2].

Tampoco podemos suponer, por una razón similar, que el verdadero órgano del conocimiento sea corpóreo. Si ponemos agua en un vaso de color y la vemos a través del cristal, parece tener el mismo color que el vaso *(ibid.).* Si el entendimiento conociera por medio de un órgano corpóreo, éste sería un tipo particular de cuerpo y ello impediría el conocimiento de otras clases de cosas corpóreas. En consecuencia, el alma intelectual del hombre debe ser incorpórea. Pero si tal es el caso, debe ser también incorruptible. No tiene sentido hablar de un principio o forma inmaterial que se desgastara, por así decirlo, que se cayera a pedazos o se desintegrara. Ni tampoco, si no es intrínsecamente dependiente del cuerpo, puede dejar de existir cuando el cuerpo se desintegra. Finalmente, el alma humana no puede ser corruptible ni *per se,* por algún factor que le sea inherente, ni *per accidens,* en razón de la desintegración del cuerpo (*S. t.*, Ia, 75, 6).

Así, pues, el alma humana es “naturalmente” inmortal, si bien esto no tiene el sentido de que sea imposible para Dios aniquilarla; sino en el sentido en que, a menos de que Dios retire su acción conservadora, lo que no hay razón alguna para esperar, sigue existiendo sin que para ello se requiera un milagro. Algunos pensadores medievales posteriores, como Duns Escoto, mantuvieron la opinión de que, aun si concedemos que algunas actividades del hombre trascienden el poder de un agente material, de ello no se sigue necesariamente que el alma humana sobreviva a la disolución del ser compuesto. Los argumentos de santo Tomás no son, para ellos, más que probables y no constituyen una prueba estricta. Pero creo que

queda claro que santo Tomás mismo consideraba que podía probarse estrictamente que el alma humana tiene un carácter espiritual y que, por ello, persiste tras la muerte del cuerpo. En este caso, la validez del argumento sería independiente de la previa aceptación de la existencia de Dios.

Difícilmente puede decirse, quizá, lo mismo del argumento siguiente.

> Una señal de esto [de que el alma es incorruptible] puede verse en el hecho de que cada cosa desea a su modo la existencia. Ahora bien, en las cosas capaces de conocimiento, el deseo sigue a éste. Los sentidos no conocen el ser sino aquí y ahora. Pero el entendimiento aprehende el ser absolutamente y sin límite temporal. Así, pues, todo lo que posee entendimiento desea naturalmente ser para siempre. Y un deseo natural no puede ser vano. Por ello, toda sustancia intelectual es incorruptible [*S. t.*, Ia, 75, 6].

En la *Suma contra los gentiles* se expresa así este argumento:

> Es imposible que un deseo natural sea en vano. El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es apetecido por todos; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece el ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto. Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende el ser en absoluto y perdurablemente [*C. g.*, 2, 79].

En el nivel de la vida puramente sensitiva, la existencia es aprehendida “como presente”, sin hacer abstracción de las circunstancias particulares, y la muerte se rechaza en el presente, instintivamente. Pero el hombre concibe y desea la existencia perdurable y como este deseo es la forma que toma, en un ser intelectual, el deseo natural, debe ser satisfecho.

En este argumento, que dicho sea de paso era tradicional, santo Tomás no habla sencillamente, esto es obvio, de un impulso instintivo a conservar la vida rechazando o retrocediendo ante lo que se considera que amenaza la seguridad y la vida. Si así lo hiciera, este argumento probaría demasiado, a saber, que los animales son inmortales. Habla más bien de un deseo consciente de inmortalidad, deseo que presupone la idea de una existencia perdurable. Este deseo es natural en el sentido en que es la forma que toma en un ser intelectual el impulso a la conservación de la vida que está

naturalmente implantado en las cosas vivas. Pero, ¿acaso podemos concluir de un “deseo natural” su satisfacción, a no ser que presupongamos la existencia de un Creador que, habiendo implantado estos deseos naturales, procura que no se vean frustrados? Quizá santo Tomás pensó que sí era posible hacerlo. Pero en tal caso, ¿acaso no debe demostrarse primero que el alma humana es capaz de sobrevivir a la muerte? Tal fue, cuando menos, el comentario de Duns Escoto. Sin embargo, en la *Suma teológica*, santo Tomás da simplemente este argumento como una “señal” de la incorruptibilidad del alma humana. Y esto puede implicar que el poder que el hombre tiene de concebir la continuación de la existencia después de la muerte y su deseo de ella, ayudan a mostrar el carácter espiritual del alma y, así, a confirmar el argumento en el que el Aquinatense hace mayor hincapié. Estaba acostumbrado, al tratar de probar un punto, a dar varios argumentos, sin proporcionar a la vez indicios claros de si consideraba un argumento particular como una prueba estricta o como un argumento probable o persuasivo. De ahí la dificultad de saber qué peso concedía al argumento de la inmortalidad por el “deseo natural” de ella. Sin embargo, es evidente que consideraba fundamental el argumento basado en el examen de la naturaleza del alma a la luz de sus actividades superiores. No era un hombre que basara una afirmación de la inmortalidad humana simplemente en “barruntos de inmortalidad” o que dijera, con Schiller, que “lo que la voz interna dice, no engaña al alma esperanzada”,[3] aunque probablemente hubiera considerado el deseo de inmortalidad como una señal del carácter espiritual del alma. Si es esto lo que quiso decir, es una pena que no lo haya dicho más claramente. Un argumento que pasa simplemente de un deseo a la realización de éste no me parece convincente, aunque se diga que el deseo es “natural”.

Cuando santo Tomás habla de la inmortalidad, habla, desde luego, de la inmortalidad personal. El pensador árabe Averroes había interpretado los oscuros dichos del tercer libro del *De anima* aristotélico como afirmaciones sobre un intelecto inmortal que entra en unión temporal con los hombres individuales o ejerce sus funciones en ellos. En consecuencia, no hay una inmortalidad personal. No podríamos decir que Juan y Pedro, considerados

como individuos, sean de algún modo inmortales; pues el intelecto inmortal, o más bien eterno, que funciona tanto en Juan como en Pedro durante sus vidas, no les pertenece. Al funcionar este principio intelectual activo en Juan y trabajar, por así decirlo, en la capacidad de éste para recibir ideas, se produce una especie de intelecto personal que pertenece a Juan. Pero en la medida en que este intelecto o entendimiento personal sobrevive a la muerte, se trata sólo de un momento del principio intelectual activo. Podemos hablar, pues, de que la humanidad es, en cierto sentido, inmortal y de que los individuos son partícipes, en cierto sentido, de una inmortalidad personal; pero no se da el caso de que Juan o Pedro sobrevivan a la muerte como individuos reconocibles.

Esta extraña teoría era expuesta en la época de santo Tomás por un grupo de profesores de la Facultad de Artes de la Universidad de París. No sostenían que la teoría fuera, de hecho, cierta; lo que mantenían era que representaba la doctrina aristotélica y se concluía de sus principios. Esto fue lo que sostuvo por algún tiempo Siger de Brabante (*c.* 1235-1282), aunque después cambió de opinión. Los expositores de esta teoría, al ser acusados por los teólogos de defender una opinión no ortodoxa, replicaban que hablaban como historiadores, como exegetas de Aristóteles, pero que no afirmaban que la teoría fuese verdadera. Sin embargo, parece ser que algunos de ellos, llevados por su devoción a Aristóteles, mantuvieron que hubiera sido cierta si Dios no hubiera dispuesto las cosas de otro modo. En otras palabras, la reflexión filosófica sola, representada por Aristóteles, lleva a la conclusión de que hay sólo un intelecto inmortal, pero la revelación nos asegura que lo que el filósofo, abandonado a sus propias fuerzas, creería ser cierto no lo es de hecho.

Santo Tomás atacó a este grupo por dos razones. En primer lugar, mantenía que la teoría de un solo intelecto inmortal en todos los hombres no se seguía de los principios de Aristóteles y que le había sido erróneamente atribuida por los exegetas que malinterpretaron el texto. No es necesario que nos detengamos en esta cuestión puramente histórica. En segundo lugar, mantenía que la teoría es ridícula en sí misma y que no puede apoyarse en ninguna prueba. Y al mantener esta opinión estaba de acuerdo

con muchos otros teólogo-filósofos con los que no lo estaba en otras cosas. Argüía, por ejemplo, que según la teoría de un solo intelecto en todos los hombres, resulta muy difícil explicar las diferentes ideas y vidas intelectuales de los diferentes seres humanos. Sería posible, quizá, explicar la presencia de diferentes imágenes en diferentes personas, pero no sería posible explicar la presencia de diferentes conceptos y convicciones.

> Si hubiese un solo entendimiento en todos los hombres, las diferentes imágenes en los diferentes hombres no podrían ser causa de las diferentes operaciones intelectuales en este y en aquel hombre, como pretende el Comentador [Averroes] Resulta, pues, que es del todo imposible e inconveniente postular un entendimiento para todos los hombres [*S. t.*, Ia, 76, 2].

En el *De unitate intellectus contra Averroistas* argumenta, extendiéndose en ello, que la teoría de Averroes convierte en absurdos todas nuestras afirmaciones acerca de que “él piensa”… o “yo pienso”… Sin embargo, la propiedad de este modo de hablar se ve confirmada por todos los datos disponibles. De manera semejante, si la teoría de Averroes fuera verdadera, no tendría sentido atribuir una responsabilidad moral a los actos voluntarios, sean nuestros o de otros individuos. Es evidente que santo Tomás se interesaba vivamente en la teoría a la que se opone, pues termina el *De unitate intellectus* —después de observar que al escribir en contra de ella ha recurrido a los argumentos racionales, más que a la autoridad— desafiando a los que no hayan quedado convencidos a publicar sus réplicas, en vez de murmurar por los rincones con jóvenes sin juicio para tales asuntos, a fin de que la cuestión pueda ser debatida con propiedad.

La teoría general del Aquinatense acerca de que nuestro conocimiento natural es obtenido en dependencia de la experiencia sensible, ya ha sido expuesta. Pero debe decirse algo sobre su análisis del proceso a través del cual llegamos a conocer, aunque no sea posible estudiarlo detalladamente.

La primera etapa en la adquisición de conocimiento es la percepción sensible. Nuestros órganos sensoriales son afectados por los objetos externos y recibimos impresiones sensibles. El ojo, por ejemplo, ve colores o manchas de color; pero no sería así si no fuera afectado por sus objetos,

que actúan sobre él a través de un medio. Así, pues, recibe la impresión y sufre una alteración física. Sin embargo, el proceso de la sensación no puede ser reducido a un mero cambio físico. “Si el cambio natural fuese suficiente para la sensación, todos los cuerpos naturales tendrían sensaciones al sobrevenirles el cambio” (*S. t.*, Ia, 78, 3). La sensación es un proceso psicofísico en el que se recibe una “forma” sensible.

Si consideramos el nivel de los sentidos externos individuales por sí mismo, resulta verdadero decir que sólo hay impresiones sensibles discretas. El sentido de la vista, dice santo Tomás, es capaz de distinguir un color de otro (la impresión del verde es distinta de la del azul), pero este sentido es incapaz de comparar y distinguir los colores de los sonidos, ya que no oye. Sin embargo, es evidente que aun los animales sintetizan sus impresiones sensibles. El perro percibe un hombre y logra una síntesis de las diferentes sensaciones de la vista, el oído, el olfato y el tacto. Por ello, es obvio que aun en el nivel de la vida puramente sensitiva tiene lugar una síntesis de los datos aportados por los diferentes sentidos externos. Así, pues, santo Tomás postula “sentidos” interiores por cuyo medio se logra la síntesis. La palabra “sentido” puede parecer extraña porque estamos acostumbrados a usarla sólo con referencia a lo que el santo llama los cinco sentidos extensos, pero al emplear esta palabra quiere indicar que el poder o facultad de que habla pertenece al nivel de la vida sensitiva y se encuentra tanto en los animales como en los seres humanos.

La función de distinguir y confrontar los datos de los varios sentidos externos es desempeñada por el sentido general *(sensus comunis).* También debemos postular, pues, un poder imaginativo que conserva las formas recibidas por los sentidos. Además, el animal es capaz de aprehender, por ejemplo, que algo le es útil. Un perro aprehende que un hombre particular es amigo o enemigo. Por ello, tenemos que postular un poder o disposición para aprehender estos hechos (la *vis aestimativa*) y un poder para conservar estas aprehensiones (la *vis memorativa*). Santo Tomás se basó en gran medida en Aristóteles al postular todos estos poderes o facultades, y podemos preguntarnos en qué sentido preciso, si es que lo hay, se justifica hablar de diferentes “facultades” o “sentidos internos”. Pero el punto sobre

el cual deseo llamar la atención, es la insistencia de santo Tomás acerca de la obra de síntesis que se realiza en la cognición. La síntesis de la que he estado hablando tiene lugar en el nivel de la vida sensitiva y no debe tomarse como una síntesis consciente y deliberada; pero apenas puede dudarse de que se lleve a cabo una síntesis.

Sin embargo, a pesar de que la síntesis que tiene lugar en el nivel sensitivo es, de cierta manera, común a los animales y a los hombres, esto no significa que la cognición sensitiva sea idéntica en ambos. Ya he citado un pasaje del *De potentia* (3, 11 *ad* 1), en el que santo Tomás dice que la vida sensitiva, aunque sea la misma en general en los animales y en los hombres, no es específicamente igual, ya que en estos últimos es "mucho más elevada", "como se pone de manifiesto en el caso del tacto y en el de los sentidos interiores". Así, de acuerdo con el santo filósofo, la facultad humana que corresponde a la *vis aestimativa* de los animales merece un nombre especial, pues implica algo más que el instinto, y la llama la *vis cogitativa*.[4] Se daba cuenta de que la percepción humana implica tanto los sentidos como la razón. Pero de ahí no se sigue que el intento de abstraer o aislar lo que pertenece al nivel de la vida sensible de lo que pertenece al nivel de la razón, sea un intento falso o inútil.

Según santo Tomás es necesaria una explicación sobre la transición de la cognición sensible a la racional o intelectual. Los sentidos aprehenden los objetos particulares, y las imágenes, aunque sean confusas, son particulares. Sin embargo, el entendimiento tiene conceptos universales; aprehende abstrayendo las formas de las cosas. Así, pues, por un lado, tenemos la aprehensión sensible de lo particular y, por el otro, la cognición intelectual de lo universal. Esto no significa que los universales tengan una existencia fuera del entendimiento. Por ejemplo, sólo existen seres humanos particulares; no hay, ni puede haber, algo así como un hombre universal existente. Sin embargo, santo Tomás estaba convencido de que los seres humanos poseen esencias específicamente similares, y esta similitud en la esencia es el fundamento objetivo del concepto universal de hombre, que nos permite predicar el mismo término de seres humanos individuales diciendo, por ejemplo, que Juan es un hombre y que Pedro lo es también.

Pero aunque presupongamos esta concepción de los universales, a saber, que éstos, en cuanto tales, existen en el entendimiento y no fuera de él, todavía nos queda un problema por aclarar: ¿cómo se forma el concepto universal? ¿Cuál es el proceso por el que se forma el concepto universal? No puede ser explicado como un proceso puramente pasivo, es decir, pasivo por parte del entendimiento. Pues éste, por ser inmortal, no puede ser afectado directamente por una cosa material o por su imagen. Es necesario postular una actividad por parte del entendimiento a fin de explicar cómo se forma el concepto universal a partir del material proporcionado por la experiencia sensible. En otras palabras, en el nivel racional se realiza una nueva etapa del proceso de síntesis que envuelve la cognición humana, y se necesita un análisis de esta nueva etapa.

Santo Tomás emplea la distinción aristotélica entre el entendimiento pasivo y el activo, dos funciones distintas del entendimiento. De acuerdo con su teoría, el entendimiento activo "ilumina" la imagen del objeto aprehendido por los sentidos, es decir, revela activamente el elemento formal y potencialmente universal contenido implícitamente en la imagen. Después abstrae este elemento universal potencial y produce en el entendimiento pasivo lo que santo Tomás llama la *species impressa.* El entendimiento pasivo reacciona frente a esta determinación del entendimiento activo y el resultado es la *species expresa*, el concepto universal en su sentido pleno. Es verdad que este lenguaje nos es poco familiar y, por ello, resulta difícil de seguir; pero el pensamiento de santo Tomás es, poco más o menos, éste. El entendimiento humano no tiene un almacén de ideas innatas: sólo en potencia puede poseer ideas o conceptos. Visto así, el entendimiento es pasivo. Y sus conceptos deben derivarse de alguna manera de los datos proporcionados por los sentidos, exteriores e interiores. Pero los sentidos proporcionan impresiones particulares de objetos particulares —junto con las imágenes a que estas impresiones dan origen—, en tanto que los conceptos tienen un carácter universal. En consecuencia, debemos suponer que el entendimiento, en tanto activo, selecciona, por así decirlo, el elemento potencialmente universal de la imagen, la reproducción sintética, en la imaginación, de los datos de los

diferentes sentidos. Así, el entendimiento, en cuanto activo, abstrae la esencia universal del hombre de una imagen particular —dejando fuera las notas particulares que limitan esta imagen a ser la imagen de este o aquel hombre particular— y la imprime sobre el entendimiento, en cuanto pasivo. Así nace el concepto universal.

En el proceso de síntesis y abstracción existe, pues, continuidad, a partir de las impresiones sensibles primarias hasta llegar al concepto universal. El punto intermedio entre los datos de los sentidos y el concepto universal es, en opinión de santo Tomás, la imagen. Y es muy importante darnos cuenta de que, cuando habla de imágenes en este contexto, no se refiere a imágenes construidas arbitrariamente, como la del unicornio, por ejemplo. En nuestra experiencia sensible de Pedro, pongamos por caso, los ojos ven manchas de color, el oído oye sonidos, etc. Sin embargo, estas impresiones sensibles son sintetizadas en la forma de una "imagen". Y según santo Tomás, el universal "hombre" es abstraído de esta síntesis. Sin embargo, lo que el entendimiento conoce primero es el universal, es decir, la forma, tal como ha sido aprehendido en Pedro. Éste es conocido como un hombre. Y sólo después aprehende el entendimiento lo universal justo como tal. Es decir, sólo en forma secundaria aprehende que lo universal puede ser predicado no sólo de Pedro, sino también de Jaime, de Juan y de cualquier otro ser humano individual. En consecuencia, hablar de "abstracción" no es para santo Tomás separar la vida del intelecto de la de los sentidos y decir que el entendimiento conoce sólo sus propias ideas. El concepto universal es primariamente la modificación del entendimiento por medio de la cual una cosa (por ejemplo, Pedro) se conoce de acuerdo con su forma o esencia.

Como ya hemos visto, santo Tomás sostenía que el entendimiento depende de la imagen no sólo para la formación de ideas, sino aun para su empleo; en el sentido en que no hay pensamiento sin el uso de imágenes o símbolos. Como el entendimiento es activo y posee la facultad de reflexión activa, no está limitado al conocimiento de las cosas materiales; pero, al propio tiempo, sólo puede conocer las cosas inmateriales en la medida en que las materiales están relacionadas con ellas y las revelan. Es más, al pensar en las cosas inmateriales no podemos prescindir del uso de imágenes

o símbolos. Podemos darnos cuenta de la impropiedad de las imágenes basadas en la experiencia sensible, pero no podemos deshacernos de ellas. No podemos concebir las cosas inmateriales, aun cuando conozcamos su existencia por la revelación, a no ser por analogía con las cosas visibles; si bien podemos tratar de purificar nuestras ideas de ellas. "Las imágenes acompañan necesariamente nuestro conocimiento en esta vida, por espiritual que pueda ser este conocimiento; pues aun Dios nos es conocido por medio de las imágenes de sus efectos [en las criaturas]" (*De malo*, 16, 8 *ad* 3). Y de nuevo,

> la imagen es un principio de nuestro conocimiento. Es aquello por lo que empieza nuestra actividad intelectual y no simplemente como un estímulo transitorio, sino como fundamento permanente de la actividad intelectual […] Así, cuando la imaginación se invalida, se invalida también nuestro conocimiento teológico [*In librum Boethii De trinitate*, 6, 2 *ad* 5].

Debe notarse que la verdad y la falsedad se predican primariamente de los juicios, y no de las impresiones sensibles o de los conceptos. Apenas podemos hablar de error en el caso de un sentido particular que aprehende su propio objeto, a menos que el órgano esté enfermo; pero en la medida en que santo Tomás está dispuesto a hablar de que los sentidos "juzgan", está también dispuesto a hablar de verdad y falsedad en el nivel sensible. Podemos decir, por ejemplo, que un animal juzgó mal la distancia, distancia que sólo es aprehendida indirectamente por los sentidos. Pero a pesar de que un "juicio" de los sentidos puede ser verdadero o falso, según corresponda o no a la realidad, su verdad o falsedad no son aprehendidas reflexivamente en el nivel sensible.

> Hemos dicho que lo verdadero está en el entendimiento […] la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga […] entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero […] Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide [juzga], y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce "lo que una cosa es" [esencia] [*S. t.*, Ia, 16, 2].

Puedo tener una percepción verdadera de Pedro como de algo blanco; pero la verdad no se predica primariamente de esta percepción como tal. Estrictamente hablando, es “verdadero” el juicio de que Pedro es blanco. Es verdad que santo Tomás habla de las cosas como “verdaderas”, como algo que está conforme, por ejemplo, con el entendimiento divino. Pero en el *De veritate* y en algún otro lugar distingue cuidadosamente los diversos sentidos en que usa la palabra “verdad” y afirma que la verdad se encuentra primariamente en el juicio del entendimiento.

Santo Tomás ha sido llamado “intelectualista”. Pero es obvio que no puede decidirse si el nombre es o no apropiado hasta no haber aclarado su significado. Si al llamarlo “intelectualista” se quiere decir que da una gran importancia al conocimiento y a la actividad racional, hay ciertas razones para darle este nombre. Después de todo, es de esperarse que un profesor universitario destaque la reflexión racional y exalte el conocimiento. En la Edad Media hubo una disputa acerca de las facultades del alma, siendo el problema discutido cuál de ellas era la “más noble”. No es ésta una disputa que pueda despertar un interés entusiasta en nuestra época, pero vale la pena observar que santo Tomás estaba convencido de que el intelecto tiene los títulos preeminentes. Pues mantenía que en tanto que la voluntad tiende hacia su objeto, el intelecto lo posee en la cognición, y la posesión es superior a la tendencia. Decía que en el conocimiento, el cognoscente y lo conocido son uno; es decir, que el cognoscente se convierte en lo conocido por asimilación mental o espiritual, sin que ello signifique, empero, que deje de ser él mismo. Así, el conocimiento natural es una vaga anticipación de la visión de Dios en el cielo, que es el último término del hombre.

Pero si por “intelectualista” se entiende el hombre que está ciego ante cualquier otro aspecto de la vida humana que no sea la actividad reflexiva de la inteligencia, o que los menosprecia, no cabe aplicar el nombre a santo Tomás. Al decir que la felicidad última del hombre consiste en la visión intelectual de Dios, tal como Él es en sí mismo, no quiso excluir el amor. Para él, el fruto del conocimiento pleno es el amor pleno. Y al destacar la actividad intelectual del hombre en esta vida, no quiso ciertamente

menospreciar los otros aspectos, ni tampoco estaba ciego ante ellos. Aunque no hubiera ninguna otra razón, no podía hacerlo ni como devoto cristiano, ni como teólogo. Pero también se daba cuenta, como filósofo y psicólogo, de la importancia de los aspectos apetitivo y volitivo de la vida humana. Y es necesario decir algo a este respecto.

En todas las cosas hay una propensión o inclinación hacia una forma particular de conducta. La palabra "inclinación" sugiere un tender conscientemente hacia algún objeto, pero santo Tomás la usa en un sentido muy amplio que cubre, usando su ejemplo, el movimiento naturalmente ascendente del fuego. Este "apetito" natural e inconsciente está determinado por la forma de la cosa y es invariable. En los seres que son capaces de conocer, encontramos, sin embargo, un apetito que sigue a la aprehensión de un objeto como algo bueno y deseable. Como algo presente en el nivel de la vida sensitiva, este apetito es llamado apetito animal o sensitivo. Cuando un perro ve comida, es impelido hacia ella por su apetito sensitivo, que santo Tomás llama también "sensualidad". Esta última palabra no debe ser tomada en el sentido que tiene actualmente, como cuando hablamos de una persona sensual. Para santo Tomás significa simplemente "el apetito que sigue a la aprehensión sensible" (*S. t.*, Ia, 81, 1). Llamarlo "sensualidad" no significa que sea desordenado. Todo lo contrario, es algo natural y tiende al bien objetivo del ser que lo posee.

Es claro que este apetito sensible se encuentra en el hombre. Pero en éste existe también un apetito racional o intelectual que lo hace desear un bien aprehendido conscientemente por la razón y al que se da el nombre de "voluntad". De acuerdo con santo Tomás, el apetito sensible y la voluntad son facultades distintas. "Debemos decir que el apetito intelectivo es una facultad distinta del apetito sensitivo […] Porque los objetos aprehendidos por el entendimiento son distintos de los aprehendidos por los sentidos" (*S. t.*, Ia, 80, 2).

En toda elección y detrás de ella, ve santo Tomás el deseo o amor del bien. "El primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor" (*S. t.*, Ia, 20, 1). Y esta inclinación de la voluntad hacia el bien es natural y necesaria, en el sentido en que la

voluntad está dispuesta por su propia naturaleza hacia el bien, y esta inclinación no está sujeta a la libre elección. “Unos [hombres] apetecen las riquezas, otros desean los placeres, y otros otras cosas diversas” (*S. t.*, Ia, IIae, 1, 7). Pero sea lo que fuere lo que desean y buscan, lo desean y buscan bajo el ropaje de lo bueno, es decir, como algo bueno, o cuando menos porque piensan que lo es. Santo Tomás no quiere decir que todos los seres humanos busquen y elijan necesariamente lo objetivamente bueno para el hombre desde el punto de vista moral. Pero todo lo que los hombres buscan, lo buscan por ser algo bueno o porque creen que lo es, es decir, porque satisface o realiza alguna necesidad de la naturaleza humana o porque convierte en acto o perfecciona alguna potencia de la naturaleza humana.

Otra manera de decir esto mismo es afirmar que todos los seres humanos desean, necesariamente, la “felicidad”. Pero esta afirmación se presta a equívocos. De acuerdo con santo Tomás todos los seres humanos desean y buscan necesariamente lo que él llama *beatitudo.* Y este término, que corresponde en cierta medida a la *eudaimonia* de Aristóteles, ha sido traducido tradicionalmente por “felicidad”. Quizá podría usarse “satisfacción”, “bienaventuranza” o “beatitud”, pero sea cual fuere el término usado, es necesario dar una explicación de su uso. Y quizá el punto más importante es que en tanto que la palabra “felicidad” es usada normalmente sólo para un estado subjetivo, la condición psicológica de sentirse feliz, la palabra *beatitudo* tenía para el santo un sentido mucho más amplio. Si se usa en un sentido objetivo, connota la posesión de lo que convierte en acto las potencias de un hombre, haciéndolo sentirse satisfecho o feliz. Cuando se usa en sentido subjetivo, significa fundamentalmente la actividad de gozar la posesión de lo que perfecciona las potencias de un hombre, aunque también puede significar el estado de satisfacción o felicidad que acompaña a esta actividad. *Beatitudo,* en sentido objetivo, connota ese bien que, al ser poseído, perfecciona las potencias de un hombre. Usada en sentido subjetivo, esta palabra connota la actividad de poseer este bien y la satisfacción o felicidad (en sentido ordinario) que acompaña esta actividad. En consecuencia, decir que todos los hombres desean la “felicidad” *(beatitudo)* es decir que todos los hombres buscan

necesariamente lo que perfecciona y satisface los deseos de su naturaleza o se cree que lo hace, y así, todas sus elecciones particulares están informadas por esta inclinación natural de la voluntad. En toda elección particular, el objeto es elegido porque contribuye, o se supone que lo hace, al logro del supremo bien para el hombre, cuya posesión es la felicidad o *beatitudo* en sentido subjetivo.

Ahora bien, santo Tomás tenía una idea muy definida de lo que constituye el supremo bien para el hombre. Y esta idea era una idea cristiana. El supremo bien para el hombre, considerado objetivamente, es Dios: considerado subjetivamente, es la posesión de Dios. Es esta posesión del Ser Supremo y, por ello, del sumo Bien, lo que perfecciona las potencias humanas en la forma más alta posible y confiere la perfecta felicidad en el sentido psicológico. Y en la medida en que todos buscan el bien cuya posesión hace la felicidad, puede decirse, en un sentido interpretativo, que buscan a Dios. Pero esto no significa que todo ser humano busque conscientemente a Dios; esto sería evidentemente falso. Si Dios tal como Él es en sí mismo se nos revelara, sería cosa imposible para la voluntad no ir hacia Él. Pero Dios no se nos revela así. Es más, aunque Dios es de hecho el supremo Bien concreto, puede parecer “malo” a un ser humano, al ser considerado, por ejemplo, como el Ser cuya ley limita la expresión de los impulsos humanos. No poseemos esa visión de Dios que sería la única que ejercería una atracción inevitable para la voluntad. Para nosotros todo bien concreto, hasta Dios mismo, puede ser visto bajo un aspecto cualquiera, desventajoso para nosotros, como algo no plenamente bueno y deseable desde todos los puntos de vista. Por ello, en esta vida, la voluntad no está ligada por la necesidad a elegir un bien concreto particular. Los factores fisiológicos y psicológicos propios de cada uno, la influencia del ambiente, etc., pueden inclinarnos a desear una clase particular de bien, a considerar alguna clase de cosas como deseable; pero la voluntad no está obligada, por el simple hecho de ser voluntad, a desear y buscar un bien concreto particular. Así, pues, decir que la voluntad se inclina necesariamente hacia el bien y que todos los hombres buscan necesariamente la felicidad, es hacer una afirmación muy general. Es decir que sea lo que fuere lo que un

hombre elige, lo elige como un bien, real o aparente, y que todos los hombres buscan la realización de lo que hay en potencia en ellos y la satisfacción de sus necesidades.

Será conveniente hacer aquí uno o dos comentarios a esta teoría de la fundamental inclinación dinámica de la voluntad. En primer lugar, la afirmación de que todos los seres humanos buscan necesariamente la felicidad puede parecer inadecuada a los hechos empíricos. Por ejemplo, cuando un hombre se suicida ¿busca la felicidad? Muy bien puede creer que la muerte significa el término completo de su existencia como ser humano individual. Y si es esto lo que cree, es evidentemente extraño y paradójico decir que busca la felicidad al suicidarse. Por otra parte, ¿acaso no es un hecho que muchos abandonan la búsqueda de la felicidad por preferir la fama o el poder, por ejemplo?

Santo Tomás respondería, desde luego, que si un hombre se suicida, digamos, por llevar una vida miserable o infeliz o porque le amenaza una desgracia pública a la que no puede hacer frente, tal hombre no desea la extinción como tal, sino más bien un escape de los males presentes o amenazadores; y que este escape se le presenta como algo bueno. Aun si piensa que la extinción es algo deseable, se le representa como algo dotado de alguna característica deseable, por ejemplo, como un estado de reposo y tranquilidad completos y finales. Cuando se desea, se desea siempre algo. Y por lo que respecta al hombre que busca el poder y no la felicidad, su caso no presenta en realidad ninguna dificultad. Parece tenerla sólo porque se da a la palabra “felicidad” un sentido particular, por ejemplo, el gozo del placer de los sentidos o llevar una vida tranquila lejos de las ambiciones y del deseo de poder. Pero el hombre que busca el poder y no el placer de los sentidos, busca también la felicidad; busca lo que a él le parece deseable y bueno, lo que cree que realizará sus potencias y llenará las necesidades de su naturaleza.

Sin embargo, puede objetarse que, si la teoría de que sea lo que fuere lo que la voluntad elige, lo elige como bueno, real o aparentemente, y de que todos los hombres buscan la felicidad, va a cubrir todos los hechos empíricos posibles, esto sólo puede ser así porque los términos “bueno” y

“felicidad” reciben una connotación tan amplia que en realidad quedan vacíos de significado. Si la persona que afirma la teoría dice algo a lo que nadie puede presentar una excepción, lo único que puede estar diciendo es una trivialidad. “Bueno” en sentido general significa para santo Tomás el ser en su relación con la voluntad, es decir, el ser considerado como deseable o como capaz de perfeccionar al agente. Y decir que todos los hombres desean lo deseable, o lo que así les parece, no nos dice mucho, aunque sea indudablemente cierto.

Esta objeción es perfectamente comprensible. Pero antes de hacer algunas breves observaciones al respecto quiero explicar qué es lo que santo Tomás no quiere decir al afirmar que sea lo que fuere lo que la voluntad escoge, lo escoge como algo bueno, real o aparentemente.

Si se entendiera que esta afirmación significa que nadie hace nunca deliberadamente lo que cree ser moralmente malo, no nos sentiríamos inclinados a llamarla una “trivialidad” o una “tautología”, sino que diríamos que es evidentemente falsa. Pues no sólo es obvio que la gente actúa algunas veces en una forma que consideran moralmente mala, sino además que lo hacen deliberada y conscientemente. Pero no fue la intención de santo Tomás que su afirmación se interpretara en esta forma. Su teoría era que, a pesar de que un hombre puede saber que una acción es mala y llevarla a cabo, lo que quiere no es el mal como tal sino algo que le parece deseable y, por ello, bueno; aunque se dé cuenta de que el logro de ese bien aparente lo envuelve en la culpa moral. Tenemos que distinguir entre lo objetivamente bueno y lo “aparentemente bueno”. El primero es, según el contexto, lo que perfecciona al hombre considerado como una totalidad, como una persona humana. El bien que es bien sólo “aparentemente” es, en cambio, aquel que responde a algún deseo particular en el hombre, pero que no perfecciona su naturaleza considerada como una totalidad. Por ejemplo, una persona que empieza a tomar una droga peligrosa, que causa hábito, no elige lo objetivamente bueno para él como ser humano; pero nunca tomaría la droga si no pensara que la acción de tomarla es satisfactoria de cierto modo, si no creyera que es buena o deseable en alguna forma. Puede creer que tomar heroína es moralmente malo y, sin embargo, tomarla; pero no se

iniciaría en el hábito (que quizá después se encuentre naturalmente incapacitado para romper por sí mismo) si no creyera que la acción "perfecciona" su naturaleza de alguna manera. Objetivamente no es así y el hombre puede saberlo. Pero sigue en pie el hecho de que cree que esta acción responde a una necesidad. El hombre puede saber que es sólo un bien aparente; pero si se decide a hacerlo, lo elige como un objeto que le parece deseable, aun cuando piense que es moralmente malo. "Así como el pecador que fornica busca un placer, que lleva consigo la deformidad de la culpa" (*S. t.*, Ia, 19, 9). Santo Tomás arguye que lo que el fornicador busca es un placer, algo positivo que responde a un deseo instintivo. Puede saber que fornicar es moralmente malo y que objetivamente no es bueno y en este caso "lleva consigo la deformidad de la culpa". Pero aunque pueda saber que la acción es perversa o moralmente mala, no elige la perversidad o la maldad como tal. Cuando menos no lo hace directamente. Lo que elige directamente es un placer, aunque se pueda decir que elige el mal indirectamente, en la medida en que elige una acción moralmente mala y que él sabe que lo es.

Sin embargo, puede parecer que aunque la explicación del santo sobre la elección humana cubre el caso del fornicador que busca, básicamente, llevar a cabo una acción placentera, a pesar de creer que es moralmente mala, no cubre aquellos casos de personas que parecen hacer un culto del mal. Puede decirse, por ejemplo, que no cubre los casos de satanismo o el caso de una persona que parece desear sumirse en los abismos de la corrupción por mor de esta misma. Pero aun en estos casos, santo Tomás insistiría en que el objeto básico y directo de la elección es algo positivo y no una privación (a saber: el mal moral en cuanto tal), aunque indirectamente se elija ésta. Por ejemplo, un sacerdote apóstata que celebra una misa negra puede desear cometer un sacrilegio y una blasfemia; hace algo malo y que él sabe que lo es. En realidad, no tendría caso celebrar un rito blasfemo secreto si no creyera que es blasfemo y sacrílego, de hecho lo mismo que de nombre. Por lo que elige básica y directamente, según diría santo Tomás, es algo positivo que le parece deseable; por ejemplo, la afirmación de su completa independencia frente a Dios, el reto a Dios.

Ciertamente, la privación del orden debido es inseparable de esta acción, y el hombre puede elegirla porque es mala. Pero lo que elige directamente es la acción misma. Empero, podemos decir que es posible que un hombre busque el mal para hacerlo. Se trata, cuando menos, de un caso concebible. La respuesta del santo sería, posiblemente, que tal hombre no elige directamente el mal como tal, es decir, una privación, sino que busca primariamente la satisfacción de un impulso o deseo, cuyos orígenes psicológicos pueden estar ocultos para él mismo.

Sin embargo, aunque estas consideraciones pueden servir para evitar que se suponga que el santo estaba ciego ante el hecho de que la gente no sólo puede hacer lo malo, sino a sabiendas de que lo es, también pueden servir para agudizar la objeción original en contra de la afirmación de que sea lo que fuere lo que la voluntad escoge, lo escoge como algo bueno, real o "aparentemente". Pues parece que, en última instancia, equivale a decir que deseamos lo deseable. Si santo Tomás no intenta decir que siempre escogemos llevar a cabo acciones buenas moralmente (afirmación que, como ya se ha dicho, sería falsa), ¿qué otra cosa puede decir sino que cuando elegimos, elegimos siempre no una privación como tal, sino algo positivo, algo que de alguna manera nos parece deseable? Y al explicarse el significado de esta afirmación en forma tal que pueda cubrir todos los hechos empíricos acerca de la elección humana, resulta ser, a final de cuentas, tautológica o, en el mejor de los casos, trivial.

Pero, ¿dice en realidad santo Tomás sólo que deseamos lo deseable o que los hombres buscan lo que buscan? Si tomamos aisladamente la afirmación de que sea lo que fuere lo que la voluntad elige lo elige *sub specie boni*, sí me parece que pueda prestarse a ser acusada de ser una trivialidad o una tautología. Pero si vemos la afirmación a la luz de la teoría moral del Aquinatense y como una de las bases de esta teoría, su significado aumenta. "Bueno", en el contexto de la elección humana, significa el desarrollo o "perfeccionamiento" de la naturaleza humana, la realización de las posibilidades del hombre como persona humana, o bien aquello cuya posesión hace que estas potencias pasen al acto y perfecciona la naturaleza humana. Y decir que la voluntad elige siempre *sub specie*

boni, que siempre elige un bien, real o aparente, es llamar la atención sobre el impulso fundamental que está detrás de todas nuestras elecciones conscientes, el impulso o deseo de autodesarrollo y de autoperfeccionamiento, de “felicidad”, en suma. Y como este impulso natural no depende de una concepción explícita del bien objetivo del hombre en concreto, ni tampoco la lleva consigo, es posible formarse una idea equivocada de él. Es más, dado que este bien no se nos presenta nunca, en esta vida, con tal claridad que inevitablemente se asegure la adhesión de la voluntad, también es posible saber lo que es de hecho, y concentrarnos, sin embargo, en la satisfacción de un impulso o tendencia particular en forma tal que resulte incompatible con el logro del bien objetivo para el hombre. Por ello, santo Tomás pasa a determinar qué es el bien objetivo para el hombre, es decir, qué es concretamente. (Este tema será examinado en el capítulo siguiente en conexión con su teoría moral.) Por lo pronto, sugiero que la afirmación de que sea lo que fuere lo que la voluntad escoge, lo escoge *sub specie boni*, como algo bueno, real o aparentemente, tal afirmación gana en significado cuando se la ve desde la perspectiva de la teoría moral completa de santo Tomás. Como en otros muchos casos, parte de lo admitido, de lo familiar y, en cierto sentido, de lo trivial, y procede a desarrollar lo que le parecen ser sus implicaciones. Este desarrollo ayuda a esclarecer el significado de las afirmaciones originales. Por ello, sugiero que, estemos o no de acuerdo con la concepción del santo, de hecho dice algo más de lo que parece decir si tomamos aisladamente una afirmación particular, dejando a un lado una teoría ideada, cuando menos en parte, para esclarecer sus implicaciones y desarrollar su sentido pleno.

Ya hemos visto que, según santo Tomás, ningún bien concreto, ni siquiera Dios, se nos presenta, en esta vida, en tal forma que la voluntad esté obligada a elegirlo. Por ello, podemos decir que la voluntad es libre en relación con la elección de bienes particulares. Pero de ahí no se sigue que todos los actos que lleva a cabo un ser humano sean libres. La palabra “libre” sólo se aplica propiamente a actos que proceden de la razón y de la voluntad, actos que santo Tomás llama “actos humanos” *(actus humanus).*

Pueden ser, de manera natural, puramente interiores, como cuando un hombre elige deliberadamente pensar en un problema matemático. Pero también existen actos que proceden de un ser humano como causa de ellos, aun cuando no sean actos deliberados. Lo que llamamos actos reflejos pertenecen a este tipo. Santo Tomás los llama “actos de un hombre” *(actus hominis)* para indicar que son verdaderamente actos de un hombre y distinguirlos, al propio tiempo, de los “actos humanos”.

> Solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama “facultad de la voluntad y de la razón”. En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente “humanas” las que proceden de una voluntad deliberada [*S. t.*, Ia, IIae, 1, 1].

Rascarse sin prestar atención a lo que se está haciendo no es, dice el Aquinatense, un acto humano hablando estrictamente, o lo que es lo mismo, está fuera de la esfera de la libertad. Santo Tomás está muy lejos de mantener que todos los actos de un hombre sean libres y puede muy bien discutirse acerca de la propiedad de llamar “libre” este o aquel acto. Pero estaba convencido de que todas las personas cuerdas obran, cuando menos en ocasiones, libremente. Y por ello, tenemos que considerar qué significaba para él la libertad y en qué sentido entendía la libre voluntad *(liberum arbitrium).*

El análisis tomista de la libertad es de carácter marcadamente intelectualista, en el sentido en que se destaca mucho la función de la razón en la libre elección. Todo acto de libre elección va precedido por un juicio de la razón, y santo Tomás dice que la elección es “formalmente” un acto de la razón. Y si presuponemos su doctrina acerca de las distintas facultades, esto parece ser, cuando menos a primera vista, una afirmación muy extraña. Pues hablando de las facultades parecería que la elección está asociada con la voluntad mejor que con la razón. Por ello es necesario dar alguna explicación de lo que santo Tomás quiere decir. La falta de comprensión de sus términos técnicos lleva naturalmente a malinterpretar su doctrina.

El entendimiento o razón puede considerar cualquier bien bajo diferentes aspectos o desde distintos puntos de vista. Por ejemplo, dar un paseo. Puedo considerar que es algo bueno, la satisfacción de una necesidad de ejercicio, por ejemplo, o una recreación agradable en una tarde soleada. O puedo considerar, bajo otro aspecto, que es algo "malo", que probablemente me acalore y sofoque, por ejemplo, o que va a quitarme el tiempo que podría emplear en escribir una carta y alcanzar el correo. Puedo verlo desde este o aquel punto de vista, según me agrade, y en este sentido mis juicios sobre él son libres; pero todavía sigo pensando en dar un paseo y sigo viéndolo desde distintos ángulos; todavía no me decido a dar o no el paseo. Pero, por último, hago un juicio final; por ejemplo, "esa carta debe ser escrita ahora mismo y no debo perder el tiempo yendo de paseo". Y supongamos que, de acuerdo con este juicio, elijo o no el dar un paseo. El acto de elección es un acto producido por la voluntad: en el lenguaje tomista, es "material" o "sustancialmente" un acto de la voluntad. Pero es producido por mandato o juicio de la razón y, por ello, se dice que es "formalmente" un acto de la razón.

> Así, el que realiza un acto de fortaleza por amor de Dios, materialmente practica la fortaleza, pero formalmente es acto de caridad. Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad […] Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón […] En consecuencia, la elección sustancialmente no es un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que se consuma en un movimiento del alma hacia el bien elegido. Es, pues, manifiestamente acto de la potencia apetitiva [*S. t.*, Ia, IIae, 13, 1].

La libre voluntad *(liberum arbitrium)* no es una facultad distinta de la voluntad. "Es la voluntad misma, aunque designa la voluntad no absolutamente, sino en relación con el acto que llamamos 'elegir' " (*De veritate*, 24, 6). Santo Tomás dice, de hecho, que el *liberum arbitrium* es "la facultad por la que el hombre puede juzgar libremente" (*De veritate*, 24, 6), y esta afirmación quizá parezca contradecir la de que el término designa la voluntad. Pues el juzgar se asocia naturalmente con el entendimiento mejor que con la voluntad. Santo Tomás mismo observa esta objeción y responde que "aunque el juicio pertenece a la razón, la libertad de juicio pertenece

inmediatamente a la voluntad" (*De veritate*, 24, 6 *ad* 1). Su intelectualismo se revela en la afirmación de que la libertad está "formalmente" en el intelecto o razón; pero este intelectualismo es corregido y complementado por la afirmación de que la libertad está "materialmente" en la voluntad. La libre elección es un acto de la voluntad que resulta de un juicio de la razón.

Santo Tomás observa que si el hombre no fuera libre, "consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, premios y castigos, serían inútiles" (*S. t.*, Ia, 83, 1). Es evidente que pensaba que la libre elección implica el poder elegir en otra forma de la que de hecho se elige. Si uno escoge libremente a *A*, en vez de *B*, podría uno haber elegido *B:* si se nos ofrece té o café, podemos elegir cualquiera de los dos. Como los seres humanos actúan casi siempre de acuerdo con su carácter o sus disposiciones, hábitos, etc., muchos actos son predecibles desde el punto de vista práctico. Pero no podemos predecir infaliblemente todos los actos de una persona: en el caso de una elección plenamente libre, el agente pudo haber elegido en otra forma, aunque fuera muy probable que eligiera como lo hizo. ¿Deberemos decir, en consecuencia, que para la inteligencia infinita, Dios, todos los actos humanos, aun los libres, son predecibles? A los ojos de santo Tomás éste es, en realidad, un falso problema. Pues implica que algunos acontecimientos son futuros para Dios.

> Más, a pesar de que los efectos contingentes se realizan al correr sucesivo del tiempo, no por eso conoce Dios de modo sucesivo el ser que tienen en sí mismos, como nos sucede a nosotros, sino que los conoce todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad, que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Por consiguiente, cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad […] y es conocido infaliblemente por Dios [*S. t.*, Ia, 14, 13].

> Cuando veo a Sócrates sentado, mi conocimiento es cierto e infalible, pero este hecho no obliga a Sócrates a sentarse. Así Dios conoce cierta e infaliblemente todas las cosas como presentes, aunque para nosotros sean pasadas, presentes o futuras. Y sin embargo, esto no impone ninguna necesidad a los sucesos contingentes [*De rationibus fidei ad Cantorem antiochenum*, 10].

Así, pues, santo Tomás mantenía que el hombre es libre de elegir este o aquel bien particular. La elección de algunos bienes particulares puede ser

necesaria como medio de adquirir el último fin, la felicidad; pero aun cuando sepamos que teóricamente tal es el caso, no es algo tan evidente que seamos incapaces de verlos desde otro punto de vista o bajo otro aspecto. Sin embargo, puede objetarse que nuestra elección de este o aquel fin particular, el placer de los sentidos, por ejemplo, el poder o el conocimiento, está determinada por nuestro carácter que, a su vez, está determinado por factores físicos y psicológicos, por el ambiente y la educación. Es inútil, desde luego, volver la mirada hacia santo Tomás esperando encontrar un examen de la influencia de las glándulas endocrinas, pongamos por caso, sobre el carácter y la conducta humanos. Si esperáramos algo semejante, seríamos culpables de un evidente anacronismo. Pero dado que el propio santo Tomás señaló la dependencia de las características psíquicas respecto de las condiciones fisiológicas, tenemos derecho a esperar alguna alusión, cuando menos, a la importancia de esta dependencia para la elección humana. Y de hecho, nos encontramos con que dice que "un fin parece apetecible al hombre de acuerdo con la cualidad corpórea de éste; pues por una disposición de este tipo el hombre se inclina a elegir o rechazar algo" (*S. t.*, Ia, 83, 1). La palabra importante de este contexto es "inclina". Santo Tomás añade inmediatamente: "Pero estas inclinaciones están sujetas al juicio de la razón […] Por ello, no destruyen la libertad de la voluntad". Y lo mismo dice de los hábitos adquiridos y de las pasiones. En su opinión, todos estos factores influyen sobre la conducta humana, pero no la determinan, excepto en los casos patológicos. Desde luego, cuando dice que las pasiones y los hábitos adquiridos están sujetos al juicio de la razón, no quiere decir que pueda no desprenderse de ellos en un momento. Un hombre que haya adquirido ciertos hábitos indeseables puede necesitar mucho tiempo para deshacerse de ellos. Pero no era necesario que los adquiriera, y una vez adquiridos puede desprenderse de ellos con perseverancia, a menos, claro está, que se encuentre en una condición patológica anormal.

La concepción de santo Tomás sobre este asunto representa, pues, lo que podemos llamar la concepción del sentido común. Estaba convencido de que nuestra forma habitual de hablar de nosotros mismos y de los demás,

implica el reconocimiento de la libertad como un hecho; y se esforzó por explicar la libertad de elección con ayuda de las categorías de medios y fin. Sin embargo, esto no significa que santo Tomás considerara los actos libres como enteramente arbitrarios y caprichosos, como sucesos “sin causa”. Si entendemos por “causa” un factor determinable, es evidente que los actos libres no tienen “causa”. Pero todo acto libre se hace con vistas a un fin, de acuerdo con un juicio de la razón, y es, así, un ejemplo de la causalidad final, no siendo, en consecuencia, puramente arbitrario o gratuito. Por lo que respecta a la teoría tomista de la relación entre la causalidad eficiente divina y los actos humanos libres, su interpretación es asunto controvertido y nos llevaría a la esfera de la teología en una medida que no puedo permitirme aquí.

[1] Al hablar en este contexto del Aristóteles “histórico” me refiero a la doctrina expuesta en el *De anima*, aunque no sea siempre muy clara, y a veces ni siquiera coherente. Al usar esta frase no intento comprometerme con la concepción de que Aristóteles es personalmente responsable de todo el *De anima*.

[2] Me doy cuenta, desde luego, de que la interpretación de Aristóteles que he dado más arriba no es universalmente aceptada. Pero creo que es la correcta, aunque no pueda extenderme sobre el punto en este lugar.

[3] *Und was die innere Stimme spricht,*
Das täuscht die hoffende Seele nicht.

[4] Este poder pertenece al nivel de la vida sensitiva en el hombre, y “los médicos lo asignan a un órgano determinado, la parte central de la cabeza” (*S. t.*, Ia, 78, 4). Pero está, por así decirlo, en los confines de la razón, y santo Tomás lo llama también “razón particular” *(ibid.)*, ya que no concibe universales como lo hace la razón propiamente dicha.

V. EL HOMBRE (2): MORAL Y SOCIEDAD

LA TEORÍA moral de santo Tomás se encuentra especialmente en las dos divisiones de la segunda parte de la *Suma teológica* y en el libro tercero de la *Suma contra los gentiles*, aunque también se tratan o tocan problemas morales en algunas de las *Quaestiones disputatae* (por ejemplo, en el *De virtutibus in communi*) y en los *Quodlibeta*. Su comentario a la *Ética* de Aristóteles tiene también valor por lo que respecta a la afirmación de sus propias ideas; sin embargo, el propósito principal de la obra es, obviamente, explicar la doctrina del gran filósofo griego. Así, pues, si queremos encontrar las ideas propias del santo acerca de la conducta moral humana, tenemos que volvernos principalmente hacia dos obras, una de las cuales fue señalada explícitamente como un tratado sistemático de teología, en tanto que la otra —como ya hemos visto— no puede ser llamada una obra puramente filosófica ni por su propósito ni por su contenido.[1]

Al decir esto no quiero sugerir que santo Tomás no tenga una filosofía moral propia o que se olvide de su propia distinción entre la filosofía y la teología basada en la revelación cristiana. Al tratar de los pecados y vicios, señala que "los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa a Dios; el filósofo moralista, en cambio, en cuanto contrario a la razón natural" (*S. t.*, Ia, IIae, 71, 6 *ad* 5). No dice que hay actos moralmente malos que no son ofensas a Dios o que hay ofensas a Dios que no son contrarias a la razón natural. Lo que dice es que el teólogo y el filósofo moralista consideran los actos moralmente malos desde puntos de vista diferentes o bajo distintos aspectos. No cabe duda de que, cuando menciona al "filósofo moralista", está pensando sobre todo (aunque no

exclusivamente) en Aristóteles; pero sus palabras demuestran que tenía una perfecta conciencia de cuándo estaba hablando específicamente como un teólogo cristiano. Sin embargo, no trató de elaborar una filosofía moral haciendo abstracción completa de las doctrinas cristianas. En verdad, sería absurdo esperar que así lo hubiera hecho en cualquiera de las *Sumas.* Pues en la *teológica* se dirige a estudiantes de teología, y en la *contra los gentiles* uno de sus propósitos principales es mostrar cómo la religión cristiana, aunque no pueda ser deducida de verdades filosóficas, no sólo armoniza con estas últimas sino que las completa y arroja una nueva luz sobre ellas. Santo Tomás tenía plena conciencia de que un filósofo griego como Aristóteles era capaz de distinguir entre las acciones moralmente buenas y las malas, y, por ello, adoptó gran parte del análisis ético aristotélico. Pero también estaba convencido de que sin la revelación sólo podemos tener un conocimiento imperfecto e inadecuado del propósito de la vida humana y del bien supremo del hombre. Por ello, es natural que, al tratar del último fin del hombre, empiece por la concepción aristotélica de la "felicidad" y termine con la doctrina cristiana sobre la visión beatífica de Dios en el cielo, y que, al exponer las virtudes, complete su examen hablando de las "virtudes teologales" de la fe, la esperanza y la caridad.

Así, pues, en las páginas siguientes no trataré de prescindir por completo de las doctrinas cristianas, pues el hacerlo así sería dar una imagen inadecuada del pensamiento tomista. Fue un teólogo y filósofo del siglo XIII y no el ocupante de una cátedra de filosofía moral en una universidad inglesa que se considera obligado a evitar la presuposición de sus creencias religiosas privadas. Por otro lado, no quisiera dar la impresión de que santo Tomás no distinguía entre lo que puede conocerse acerca de la vida y el destino humano gracias a un filósofo no cristiano y lo que no puede conocerse sino por la revelación. Pues no es tal el caso. Pero es una verdad que santo Tomás creyó firmemente en la relación armoniosa entre todas las verdades, alcanzadas por este o aquel medio, y quiso poner de manifiesto e ilustrar esta armonía.

Vimos en el último capítulo que santo Tomás distinguía entre los “actos humanos” *(actus humani)* y los “actos de un hombre” *(actus hominis).* Sólo los primeros —a saber, los actos libres que proceden de la voluntad con vistas a un fin aprehendido por la razón— caen dentro de la esfera moral y son buenos o malos moralmente. Por ejemplo, un acto puramente reflejo no es un “acto humano” de acuerdo con el uso tomista técnico del término. Ya que, aunque sea el acto de un ser humano, en el sentido de que es ejecutado por un humano, no procede de él considerado justo como un ser racional libre. “Lo mismo es decir actos morales que actos humanos” (*S. t.*, Ia, IIae, 1, 3).

Quizá el lector moderno se sienta inclinado a entender la palabra “acto” en este contexto con el significado de acción que, en principio, puede ser observada por otros, por ejemplo, la acción de dar dinero a una persona necesitada o la acción de robar alhajas. Así que quizá convenga señalar desde ahora que santo Tomás establece una distinción entre el “acto interior” y el “acto exterior”. Desde luego, si estamos hablando de actos humanos en sentido técnico, no puede haber un acto exterior sin uno interior; pues el acto humano se define por referencia a la voluntad. En todo acto humano la voluntad se dirige hacia un fin aprehendido por la razón. Por ello, en todo acto humano debe haber un acto interior de la voluntad. Pero bien puede haber un acto interior sin lo que ordinariamente se reconocería como el acto exterior correspondiente. Por ejemplo, un hombre puede decidirse a robar un reloj, sin hacerlo nunca realmente, quizá porque no se le presente una buena oportunidad. Así, pues, cuando santo Tomás habla de actos buenos y malos moralmente, se refiere primariamente a actos interiores. Sin embargo, si el acto interior resulta en uno exterior o así se considera, la palabra “acto” significa el conjunto, a menos que algún calificativo del contexto muestre que la palabra se usa en un sentido más restringido.

Ahora bien, como vimos en el último capítulo, santo Tomás sostiene que en todo acto humano la voluntad se dirige a un fin, hacia algo aprehendido como bueno o que se piensa que lo es, es decir, hacia algo que se conoce como perfeccionante, o se piensa que lo es, del sujeto que desea y

elige. Y de acuerdo con esta concepción finalista de la naturaleza, santo Tomás pasa a explicar que la voluntad humana está necesariamente dirigida hacia el fin último del hombre como tal, y que hacemos nuestras elecciones particulares bajo el impulso de esta orientación dinámica e innata de la voluntad. Ahora se plantea el problema de cuál es el bien del hombre en cuanto tal, el objeto único que puede satisfacer completamente los deseos y anhelos del hombre. ¿Cuál es el objeto cuya posesión perfecciona al hombre en la forma más alta y completa y que, al hacerlo así, le da la felicidad en el sentido psicológico?

Puede objetarse, desde luego, que la pregunta supone, ilegítimamente, que existe tal objeto. Pero santo Tomás sostiene que nada desearíamos si no hubiera un bien último y supremo para el hombre, ya que todos los fines particulares se desean y buscan como medios para llegar al fin último. Sin embargo, aún puede objetarse que aun si concedemos la existencia de un deseo natural de un bien completo y plenamente satisfactorio, de ello no se sigue necesariamente que este deseo pueda ser satisfecho. Debe recordarse, empero, que santo Tomás presupone la existencia de un Dios que ha creado cosas con tendencias innatas hacia el desarrollo de sus propias potencias. Presupone, como ya se probó, que la naturaleza humana fue creada por un Dios personal que no la habría creado con un irresistible deseo hacia un bien inexistente o hacia un bien inalcanzable.

La cuestión de cuál es el bien supremo o último fin del hombre, es una cuestión real en vista del hecho empírico de que las diferentes personas tienen distintas ideas acerca de lo que este bien es. Todo ser humano anhela la realización de lo que en él está en potencia, desea la posesión de un bien que satisfaga la voluntad, desea la “felicidad”; pero de ello no se sigue que todos estén de acuerdo sobre la naturaleza de este bien. “Todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquél consiste, como ya se dijo. Pero, respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres” (*S. t.*, Ia, IIae, 1, 7). Al decir que todos apetecen el cumplimiento de su perfección, santo Tomás no quiere decir que todos los seres humanos se propongan firmemente alcanzar la perfección moral, lo que sería evidentemente falso; quiere decir

que todos tienden hacia la realización de las posibilidades de sus naturalezas, aun cuando nunca usen, quizá, términos como “bien supremo” o “último fin”. Para el santo, todas las cosas creadas tienden a lograr que sus potencias pasen al acto; y los seres humanos lo hacen así no sólo instintivamente, sino también por su entendimiento y voluntad. Pero como no hay una idea innata ni una intuición del supremo bien en concreto, las ideas de la gente acerca de lo que constituye el supremo bien o último fin pueden ser, y son de hecho, muy diferentes. Muchas veces sólo podemos decir lo que esta idea es, observando las acciones de un hombre, y viendo cómo organiza su vida conocemos el propósito que lo guía o sea su ideal operante. Un hombre puede consagrarse a obtener la mayor cantidad posible de placer sensual, otro a lograr el poder, un tercero a alcanzar el conocimiento, etc. Santo Tomás no vería una objeción a su teoría en las investigaciones psicológicas modernas que muestran que el ideal o fin que un hombre dice buscar no siempre coincide con su ideal operante, es decir, con el fin con vista al cual organiza de hecho su vida. Pero como creía que, a pesar de todas las diferencias entre los individuos, existe algo que llamamos naturaleza humana, el problema de cuál es el supremo bien objetivo o el último fin del hombre como tal, era para él un problema real.

Santo Tomás pasa a considerar los argumentos de los distintos bienes con vistas a ser el último bien para el hombre en cuanto tal.[2] Por ejemplo, el placer sensual no puede ser el bien supremo del hombre, pues sólo perfecciona al cuerpo, hace que las potencias de éste pasen al acto y satisface sólo una parte del ser humano. Es más, el placer sensible puede ser gozado tanto por los animales como por los seres humanos, y lo que tratamos de encontrar es el bien para el hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto “animal racional”. Tampoco el poder puede ser el bien supremo para el hombre, pues sería absurdo hablar del supremo bien como de algo que es capaz de abuso y que se presta al cumplimiento de propósitos perversos y despreciables. Y es evidente que el poder puede ser usado para servir a buenos o malos propósitos. Tampoco el conocimiento científico o especulativo puede constituir el fin último o supremo bien del hombre. El esfuerzo y el logro del conocimiento científico pueden satisfacer a este o a

aquel individuo excepcional, en el sentido de ser lo que desea y aquello por lo que sacrifica el desarrollo de otros aspectos de su naturaleza: pero no puede alcanzar el perfeccionamiento objetivo de toda la personalidad. Ni aun el conocimiento metafísico de Dios puede hacerlo. A decir verdad, es deficiente aun en el nivel del conocimiento. Ya que por la reflexión filosófica llegamos a saber más bien lo que Dios no es que lo que es. Aun el conocimiento que podamos tener de Dios por medio de la fe es insuficiente para satisfacer el entendimiento humano. Para encontrar el último bien o último fin del hombre, tenemos que volvernos hacia la visión sobrenatural de Dios que sólo puede obtenerse en la próxima vida.

Quizá parezca que santo Tomás es aquí víctima de su tendencia intelectualista y que convierte al conocimiento en el último fin del hombre. Y realmente es verdad que encuentra la esencia de la *beatitudo* en el conocimiento intuitivo o visión de Dios. Pero esto no significa que excluya, por ejemplo, al amor. De acuerdo con él, la satisfacción completa de la voluntad y de los otros elementos de la personalidad humana son parte de la "felicidad" en sentido amplio, pero esta satisfacción se sigue de la visión de Dios y es por esto por lo que encuentra en la visión intelectual de Dios la esencia formal de la *beatitudo*. Sin embargo, aunque destaca la visión intuitiva de Dios, piensa en términos de la doctrina cristiana de la persona humana resucitada y transfigurada plenamente. Y no olvida la doctrina cristiana de la comunión de los santos.

Así, pues, *beatitudo* puede significar Dios mismo o la posesión de Dios por parte del hombre, según se piense en el objeto cuya posesión otorga la felicidad, o en la posesión de este objeto por parte del hombre. Para el Aquinatense, esta posesión de Dios es la que hace que las potencias del hombre se actualicen en el mayor grado y en la forma más completa posible. Pero, como estaba convencido de que esta posesión es imposible sin la gracia sobrenatural, de que trasciende los poderes naturales del hombre y de que sin la revelación no sabríamos que es posible obtenerla y constituye el verdadero fin del hombre, la conclusión inevitable es que el filósofo moral, en sentido estricto, no puede estar seguro de lo que el fin último o supremo bien del hombre es en realidad. Y esta conclusión

plantearía, evidentemente, dificultades considerables dentro de una ética teleológica en la que el concepto de un fin último desempeña un papel tan importante. Pues se dice que los actos humanos son buenos o malos moralmente en la medida en que son o no compatibles con la obtención de este fin.

Sin embargo, santo Tomás no creyó que, sin la revelación, fuera imposible tener cierto conocimiento del bien para el hombre. Aun si un filósofo ignora todo lo concerniente a la visión beatífica de Dios, muy bien es capaz de ver que algunos actos conducen a la perfección del hombre, al desarrollo y perfeccionamiento de su naturaleza en cuanto hombre, y que otros son incompatibles con esto. Por ello, no dijo simplemente que Aristóteles hubiera errado en su doctrina de lo bueno para el hombre o que era un pagano trasnochado que nada podía saber de moral. Afirmó que Aristóteles se ocupó de esa felicidad imperfecta y temporal que el hombre puede alcanzar en esta vida por su propio esfuerzo. Llevado por su admiración al Estagirita y por su deseo de mostrar que los lineamientos generales de su filosofía no eran incompatibles con el cristianismo, atenuó quizá aquellos aspectos del aristotelismo que, a los ojos de algunos críticos, le imprimen el sello de un sistema cerrado y puramente naturalista. Empero, santo Tomás estaba convencido de que la concepción aristotélica del mundo y de la vida humana era incompleta e inadecuada, más que errónea o falsa simplemente. La gracia perfecciona la naturaleza, pero no la anula; la revelación arroja una nueva luz sobre las verdades que pueden obtenerse por medio de la reflexión puramente filosófica, pero no las cancela.

Por grandes que puedan ser las diferencias entre las concepciones de Aristóteles y santo Tomás sobre el fin o último bien del hombre, es evidente que ambos desarrollaron una teoría ética teleológica, en la que la idea del bien es suprema. Para ambos, los actos humanos derivan su cualidad moral de su relación con el último fin del hombre.

De acuerdo con santo Tomás, todo acto humano concreto es bueno o malo moralmente. Pero el término *acto humano* debe ser tomado en su sentido técnico, y la palabra *concreto* es importante. Pues si consideramos

los actos humanos meramente en abstracto, algunos de ellos pueden ser moralmente indiferentes. Por ejemplo, salir al jardín puede ser llamado moralmente indiferente, si se le considera en abstracto. Pero un acto humano concreto o individual es bueno o malo moralmente por ser compatible o incompatible con el logro del supremo o último fin del hombre. Si consideramos el acto de salir al jardín en abstracto, no estamos en posición de llamarlo bueno o malo moralmente; sólo lo podremos hacer al hablar de un acto concreto o individual de salir al jardín, un hecho informado por un cierto propósito y caracterizado por ciertas circunstancias.

> Es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin […] Empero, si no procede de la razón deliberante (como frotarse la barba, mover la mano o el pie), tal no es un acto humano o moral hablando con propiedad […] En este caso será indiferente, es decir, extraño al campo de los actos morales [*S. t.*, Ia, IIae, 18, 9].

Acaba de usarse la frase "informado por un cierto propósito". Y es importante comprender la importancia que santo Tomás concedía a la intención. Cuando considera el acto interior y el exterior como partes componentes de un único todo, gusta de aplicar una analogía tomada de la teoría hilomórfica. Así, compara el acto interior con la "forma" y el exterior con la "materia". Ahora bien, la intención pertenece al acto interior, e informa todo el acto, en el sentido en que la ausencia de una buena intención y la presencia de una mala, vicia todo el acto y lo convierte en moralmente malo. Si un acto materialmente bueno es hecho con una mala intención, el acto humano total, que consiste de los dos elementos, resulta moralmente malo. "Dar limosna por vanagloria es acción mala" (*S. t.*, Ia, IIae, 20, 1). La acción de dar limosna es materialmente buena, pero la mala intención da una "forma" al acto humano individual de dar limosna que lo convierte en moralmente malo. En general, a fin de que un acto humano sea bueno moralmente, deben estar presentes algunos factores; la ausencia de cualquiera de ellos, por ejemplo, de la recta intención, es suficiente para impedir que lo llamemos bueno sin más. Sin embargo, de aquí no se sigue que la intención lo sea todo para santo Tomás. "Mas para ello [para que el

acto exterior sea bueno] no basta la sola bondad que la voluntad deriva del fin" (*S. t.*, Ia, IIae, 20, 2). Pues, como dice san Agustín, hay algunas cosas que no pueden justificarse por una pretendida buena intención *(ibid.; sed contra).* El hecho de que la mala intención vicie un acto humano, aun cuando el complemento externo del acto interior sea materialmente bueno, no justifica la concepción de que un acto materialmente malo se convierta en bueno por la presencia de una intención laudable. Para que un acto humano, considerado como un todo, sea moralmente malo, basta la ausencia de uno solo de los factores requeridos. Pero para que un acto humano sea bueno sin más, no basta la presencia de un único factor necesario, por ejemplo, la buena intención. Si robo dinero a un hombre a fin de dar una limosna a otro, mi acción no queda justificada por mi buena intención.

Por ello no es posible atribuirle a santo Tomás la concepción de que el fin justifica los medios, tal como comúnmente se entiende esta proposición. Al decir que los actos humanos derivan su cualidad moral de su relación con el último fin o supremo bien del hombre, no quiere decir que todo pueda justificarse cuando se tiene determinada intención. A fin de que un acto humano, en su sentido pleno, sea moralmente bueno, debe ser compatible, tanto "formal" como "materialmente", con el logro del último fin. Lo hecho, lo mismo que la intención con que se lleva a cabo el acto y la forma en que se lo lleva a cabo, deben ser compatibles con el logro del último fin. Desde luego, santo Tomás no quiere decir que un acto no pueda ser moralmente bueno a menos que haya una referencia explícita y actual con el último fin o supremo bien del hombre. Y un hombre que lleva a cabo un acto bondadoso, quizá no tenga conciencia sino de las necesidades de la otra persona y de su propia capacidad de satisfacerlas. Pero su acto es compatible o incompatible con el logro del bien para el hombre: debe tener alguna relación con él. Y según santo Tomás, en última instancia, deriva su cualidad moral precisamente de esta relación.

Todo acto humano concreto o individual debe ser, por tanto, bueno o malo moralmente. Pero de ahí no se sigue necesariamente que, por ser moralmente bueno, un acto humano deba ser también moralmente

obligatorio. Sólo lo es cuando no hacerlo, o hacer algo distinto, es moralmente malo. Si yo veo que un niño cae a un río y empieza a ahogarse, y soy la única persona que puede salvarlo, alejarme y dejar morir al niño porque me sería molesto mojarme las ropas, sería una acción moralmente mala. Tengo la obligación moral de llevar a cabo la acción que, así lo suponemos, es la única que puede salvar al niño. Pero sucede algunas veces que uno se encuentra bajo la obligación moral de escoger entre varias acciones posibles, sin estar moralmente obligado a escoger esta o aquella acción determinada. Supongamos, por ejemplo, que un hombre tiene que mantener a su familia adoptando para ello un oficio, pero puede hacerlo siendo portero o cartero. Escoger uno u otro oficio sería, en la circunstancia imaginada, una obligación moral; pero el hombre no estaría bajo la obligación moral de convertirse en portero y no en cartero, o a la inversa. Así, los actos moralmente obligatorios son una subdivisión de los actos moralmente buenos. Dentro de la doctrina ética de santo Tomás, el concepto del bien sigue siendo lo supremo.

Aun cuando sea anticipar lo que se dirá más adelante en relación con la idea de santo Tomás acerca de la ley moral, podemos poner así las cosas. La razón ve que algunos actos son necesarios para el logro del bien para el hombre. Según santo Tomás, la razón ve, por ejemplo, que es necesario tomar ciertas medidas razonables para conservar la propia vida. Así, pues, la razón ordena tomar alimentos (hablamos, desde luego, de circunstancias normales). Pero esto no significa que tengamos la obligación moral de comer filete y no chuletas de carnero, o cualquiera de ambos con preferencia al pescado. Cualquiera de estas acciones es moralmente buena en la medida en que conduce al logro del fin; pero no podemos decir de ninguna de ellas en particular que sea moralmente obligatoria, a menos que intervenga alguna circunstancia especial que la convierta en ello.

Existen, desde luego, varias objeciones obvias a este tipo de teoría. Puede decirse que, en realidad, la gente no argumenta de este modo. Existen, es verdad, casos de perplejidad moral en los que es necesario reflexionar y tomar cierto tiempo antes de decidir qué es lo que debe hacerse; pero aun en este caso, la gente común y corriente no se refiere a un

“último fin” o a un “bien supremo”. En todo caso, generalmente vemos inmediatamente qué es lo que debe hacerse; sentimos que esto es lo que debemos hacer, dadas las circunstancias. Es más, sentimos que algunas acciones no deben llevarse nunca a cabo, sean cuales fueren las consecuencias. Por ejemplo, tratar a los seres humanos en la forma en que los prisioneros políticos fueron tratados en Dachau o en Auschwitz es simplemente malo en sí mismo; no porque sea incompatible con algún fin más allá de ello. El análisis de la obligación moral en términos de medios y fines es incompatible con la conciencia moral.

Es verdad que nuestra reacción natural al leer una descripción de las torturas infligidas a los prisioneros políticos en Dachau, es decir que tales acciones son malas y que no pueden justificarse apelando a los resultados, por ejemplo, el aumento del conocimiento científico. Sentimos una repugnancia inmediata ante tales actos, y es muy posible que afirmemos que el hombre que no ve inmediatamente que son malas tiene una deficiencia moral. Pero santo Tomás no negó que podamos darnos cuenta de la maldad de algunas acciones sin tener que pasar por un proceso explícito de argumentación. Ciertamente, no pensó que hubiera base suficiente para decir que todos los seres humanos ven intuitivamente la bondad de todas las acciones buenas y la maldad de todas las malas. A este punto volveremos más adelante. Pero al propio tiempo, no creyó que cuando el hombre común y corriente juzga que un acto es malo, este juicio deba ser el resultado de haberse preguntado a sí mismo si este acto es compatible con el logro del bien supremo para el hombre y de haber llegado a la conclusión de que es incompatible. Dado que el hombre tiene una tendencia innata hacia la perfección, es decir, hacia el desarrollo de sus potencias como ser racional, es natural que muchos hombres vean, en forma casi instintiva, que tratar a otros seres humanos como éstos lo fueron frecuentemente en los campos de concentración nazis, es una ofensa a la persona humana y expresa y promueve la degradación del agente. Los actos son malos en sí mismos, en el sentido en que no pueden excusarse por la conveniencia política o por el deseo de aumentar los conocimientos científicos; pero de allí no se sigue que no haya una razón por la que sean malos. Santo Tomás diría que

debemos distinguir entre la forma en la que una persona llega a creer que un acto es malo, o a reconocerlo como tal, y la razón objetiva por la que ese acto es malo. Sea cual fuere la forma o formas en las que la gente llega a reconocer la maldad de los actos malos, todos estos actos tienen algo en común: que son malos y no deben hacerse. Y es sólo natural que el filósofo se pregunte si lo que tienen en común, a saber, la maldad, es una cualidad no analizable que podemos reconocer, pero de la que no puede decirse nada más, o si es, por el contrario, una característica analizable.

El análisis de santo Tomás sobre lo bueno y lo malo, lo recto y lo inicuo, hecho en términos de medios y fines, puede ser mal comprendido si no distinguimos entre los diversos sentidos en que puede hablarse de medios y fines. Si un artista pinta un cuadro, podemos llamar a los pinceles los medios o instrumentos para la producción del cuadro, pero no forman parte de él. Por otra parte, las líneas que el artista traza sobre la tela y las manchas de color que aplica sucesivamente forman parte del cuadro mismo. Pueden ser llamados “medios” en cierto sentido, pero el fin, es decir, el cuadro, no está por completo fuera de ellos o les es completamente externo. Sin embargo, es externo al artista. Ahora bien, en la ética teleológica de Aristóteles los actos moralmente obligatorios no son medios respecto a un fin que les sea simplemente externo, ya que los actos son ya una realización parcial de éste; pero el fin tampoco es externo al agente. Si tomamos la palabra *beatitudo* en el sentido en que santo Tomás la usa algunas veces, a saber, con el significado de objeto cuya posesión otorga la felicidad, el fin es ciertamente “externo” al agente humano; pero si la palabra es tomada en el otro sentido, es decir, con el significado de actividad por la cual es poseído el objeto, el último fin no es externo al agente humano. Santo Tomás sigue a Aristóteles al sostener que el último fin del hombre es actividad y que ésta no es externa, obviamente, al agente, en el sentido en el que un cuadro es externo al artista. Puede decirse que para santo Tomás todo el mundo, incluso los seres humanos con sus potencias y actos, existe para la gloria de Dios, de tal modo que la conducta moral humana está necesariamente subordinada a un fin fuera de sí misma. Los actos buenos y los actos obligatorios sólo tienen valor por su relación con un fin extrínseco.

Pero el perfeccionamiento de las criaturas, el desarrollo de sus naturalezas, es para santo Tomás la glorificación de Dios. No tenemos derecho a efectuar una dicotomía entre la conducta humana moral, por una parte, y la gloria de Dios, por la otra, como si esto fuera un *tertium quid* aparte de Dios y del hombre. Dios es glorificado por así decirlo; tienen un valor intrínseco dentro del hombre como ser racional, y por ello, todo acto moral del hombre tiene un valor intrínseco. Pero esto no es lo mismo que decir que tienen valor atomísticamente, por así decirlo; tienen un valor intrínseco dentro del contexto total del movimiento del hombre hacia su último fin, que es de hecho, aunque no por una necesidad natural, la posesión sobrenatural del bien infinito.

Las observaciones anteriores no son, desde luego, una exposición plena de la controversia entre los sostenedores y los impugnadores de la ética teleológica. Tampoco constituyen una prueba de la verdad de la posición tomista. Su propósito es, simplemente, mostrar cómo surge un problema en conexión con su teoría ética y, al mismo tiempo, sugerir algunas consideraciones que pueden servir de ayuda para comprender esta teoría. Espero que el esbozo que haré más adelante de su teoría de la ley moral natural, arrojará más luz sobre esto.

Como ya hemos visto, santo Tomás destaca el lugar y la función de la razón dentro de la conducta moral. Compartía con Aristóteles la concepción de que lo que distingue al hombre de los animales es la posesión de la razón, a pesar del parecido que hay entre ellos. Es la razón la que le permite actuar deliberadamente con vistas a un fin conscientemente aprehendido, y la que lo eleva por encima del nivel de la conducta puramente instintiva.

Ahora bien, todo ser humano normal actúa deliberadamente con vistas a fines conscientemente aprehendidos. Y en este sentido, todo ser humano actúa, cuando menos algunas veces, racionalmente. Y el actuar con vistas a un fin es actuar con vistas a un bien. Pero de allí no se sigue que el bien elegido por un hombre, y por cuya obtención toma determinadas medidas, sea necesariamente compatible con el bien objetivo para el hombre. Así, pues, hay lugar para el concepto de la “recta razón”, la razón que dirige los

actos del hombre hacia el logro del bien objetivo para él. Puede decirse que tanto el ladrón como el seductor actúan “racionalmente”, si toman las medidas adecuadas para la satisfacción de sus respectivos propósitos. Pero como ni el robo ni la seducción son compatibles con el logro del bien objetivo para el hombre, las actividades del ladrón y del seductor no están de acuerdo con la “recta razón”. Si se dice que la conducta moral es racional, con ello se quiere decir que es una conducta de acuerdo con la recta razón, la razón que aprehende el bien objetivo para el hombre y señala los medios de obtenerlo.

Pero aunque santo Tomás destacó la posesión humana de la razón, nunca vio al hombre como un ser que fuera, de hecho o idealmente, un entendimiento descarnado. Y aunque destacó la función de la razón en la conducta moral, no permaneció inconmovible ante el lugar que la pasión y la emoción tienen en la vida humana. Dice que las pasiones[3] son comunes al hombre y a los animales y que, consideradas en sí mismas, no pertenecen al orden moral; es decir, no puede hablarse propiamente de ellas como de algo bueno o malo moralmente. En sentido moral, sólo podemos hablar de ellas cuando las consideramos en relación con la razón y la voluntad humanas. Cuando están de acuerdo con la recta razón y sujetas a su control, son buenas; cuando se les permite oscurecer la razón y llevarnos a actos —no necesariamente externos— contrarios a la recta razón, son malas. Pero es falso afirmar que el hombre estaría mucho mejor sin pasiones ni emociones; pues sin ellas el hombre no sería hombre. No tenemos ningún derecho a decir que todas las pasiones sean malas.

Al tratar este asunto, santo Tomás alude a la disputa entre los estoicos y los peripatéticos o aristotélicos. “Los estoicos afirmaron que todas las pasiones eran malas, mientras los peripatéticos enseñaban que las pasiones moderadas eran buenas” (*S. t.*, Ia, IIae, 24, 2). Y pasa a hacer el siguiente y característico comentario. Aunque esta diferencia parece grande en los términos, en la realidad no hay tal diferencia, o si la hay es muy pequeña, siempre y cuando se recuerde el significado que cada grupo daba a estos términos *(ibid.).* Pues los estoicos, según el santo, llamaban “pasiones” a los movimientos del apetito sensitivo no regulados por la razón, y al condenar

como malas a las pasiones, condenaban lo mismo que los peripatéticos, a saber, los brotes enfermizos de la emoción, brotes que se sustraen a la razón y tienden a llevar al hombre a actos contrarios a la recta razón. Santo Tomás pasa a decir que si entendemos la palabra “pasión” en el mismo sentido que los estoicos, es verdad el afirmar, con ellos, que la presencia de la pasión o emoción disminuye el valor moral de un acto. Pero si la palabra no se toma en este sentido restringido, la afirmación de que la bondad moral de un acto queda necesariamente disminuida por la presencia de la pasión o la emoción, es falsa. Ciertamente, “pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo” (*S. t.*, Ia, IIae, 24, 3). Santo Tomás tenía plena conciencia, desde luego, de que cumplir con el propio deber puede ser algunas veces excesivamente desagradable, y también tenía conciencia de que la fuerza del carácter moral se prueba precisamente en estas situaciones. Pero su ideal del ser humano completamente integral no le permitía compartir la concepción, frecuentemente atribuida a Kant, de que es mejor cumplir el propio deber sin inclinación por él, o aun en contra de ella, que cumplirlo por inclinación. Es innecesario decir que santo Tomás creía que es mejor cumplir con un acto de bondad aunque vaya en contra del propio sentir, que no hacerlo. Y seguramente tendría una pobre opinión del hacer actos de bondad simple y llanamente por lograr un sentimiento agradable al hacerlos. Pero también creyó que, en sí, es mejor llevar a cabo actos de bondad con placer, que hacerlos con rechinar de dientes, por así decirlo. Idealmente, todo el hombre debería ser atraído por el bien.

Así, uno de los factores principales en la actividad humana moral son las pasiones o emociones. Toda la vida moral está fundada en el movimiento de la voluntad hacia el bien, y las emociones particulares pueden ayudar mucho la elección y acción morales o entorpecerlas. Otro factor importante es el hábito. Santo Tomás reconocía, desde luego, la presencia de “hábitos” innatos en el sentido de disposiciones corporales innatas, que nos inclinan a actuar en una forma más bien que en otra. Pero en su terminología técnica, “hábito” significa un hábito adquirido por actos y no por predisposiciones

corporales innatas. Los hábitos adquiridos, o simplemente, los hábitos, son para él cualidades que, de acuerdo con su distinción entre las diferentes facultades o poderes, describe como cualidades de estos últimos. Así, puede haber hábitos no sólo en los poderes de la parte sensitiva del hombre, sino aun en sus facultades intelectuales. Estos hábitos son causados por actos, aunque es evidente que no podemos decir cuántos actos se requieren para la formación de un hábito. En general, se requieren actos repetidos de la misma naturaleza, aunque "los hábitos o disposiciones orgánicas pueden formarse por un solo acto cuando el elemento activo posee una potencia extraordinaria, como una buena medicina puede restituir inmediatamente la salud" (*S. t.*, Ia, IIae, 51, 3). Y los hábitos disponen al hombre a actuar rápida y fácilmente en cierta forma.

Sin embargo, la palabra "hábito" es una palabra neutra desde el punto de vista ético; pues pueden existir buenos y malos hábitos. Santo Tomás llama "virtudes" a los buenos hábitos operativos y "vicios" a los malos hábitos operativos. Pero no contento con esta distinción, siguió a Aristóteles al distinguir entre las virtudes morales, que inclinan al apetito sensitivo de un hombre a actuar de acuerdo con la recta razón, y las virtudes intelectuales, que perfeccionan los poderes racionales de un hombre. Podemos tener ciertas virtudes intelectuales sin poseer las virtudes morales. Por ejemplo, es posible ser un buen metafísico o matemático puro sin ser un hombre moral en el sentido corriente del término. Y también es evidentemente posible tener el hábito del autocontrol respecto de las pasiones de la ira o la lujuria sin ser un metafísico o un matemático. Pero no es posible tener las virtudes morales sin la virtud intelectual de la "prudencia", que nos inclina a elegir los medios adecuados para el logro del bien objetivo, ni tampoco tener prudencia sin las virtudes morales.[4] Por ello, no podemos disociar completamente las virtudes morales de las intelectuales.

Santo Tomás escribe largamente sobre las virtudes, y no me propongo seguir paso a paso su análisis. Gran parte de lo que dice sobre el tema está tomado de Aristóteles, aunque también recibió la influencia de los Padres cristianos, influidos a su vez por Cicerón y los estoicos. Pero lo que lo llevó

a tratar tan extensamente sobre las virtudes no fue únicamente el ejemplo de Aristóteles y otros escritores moralistas. Estaba convencido de que "necesitamos hábitos virtuosos por tres motivos" (*De virtutibus in communi*, 1), a saber, para que seamos capaces de actuar uniforme, rápida y gustosamente de acuerdo con la recta razón. El hombre se perfecciona a sí mismo y se desarrolla con vistas al logro del bien objetivo, en la actividad y a través de ella; y los hábitos son uno de los factores más importantes e influyentes de la actividad. Sin hábitos virtuosos operativos, un hombre no será capaz de actuar de acuerdo con la recta razón en la forma en que debiera ser capaz de actuar, es decir, en una forma casi espontánea. Es verdad que "algunos están bien dispuestos —por las disposiciones orgánicas— para la castidad, mansedumbre y otras virtudes" (*S. t.*, Ia, IIae, 51, 1); pero a pesar de ello, los seres humanos están en estado de potencia respecto de la actividad moral e inmoral; y justo por medio de la adquisición de hábitos operativos buenos o virtudes, adquieren una estabilidad relativa, aunque no absoluta, en el actuar moralmente.

Es evidente que, para santo Tomás, hay un tipo ideal de hombre, un ideal de desarrollo e integración humanos, noción que ha sido rechazada completamente por los existencialistas del tipo de Sartre, por ejemplo. Y la posesión de las virtudes naturales, morales e intelectuales, pertenece a este tipo ideal. Pero para santo Tomás, el ideal concreto del hombre no es simplemente el ideal del hombre natural, plenamente desarrollado. Pues, bajo la acción de la gracia divina, el hombre puede elevarse a la vida de la unión sobrenatural con Dios. Y para esta esfera superior de vida necesita las virtudes infusas de la fe, la esperanza y la caridad. "Fe, esperanza y caridad están por encima de las demás virtudes humanas porque son virtudes del hombre en cuanto partícipe de la gracia divina" (*S. t.*, Ia, IIae, 58, 3 *ad* 3). Así, pues, a pesar de construir en gran parte sobre bases aristotélicas, que representan lo que pudiéramos llamar el elemento "humanista" en su ideal del hombre, santo Tomás pasa a examinar las virtudes teologales, que no se adquieren en la misma forma que las naturales, y los dones del Espíritu Santo. Por mucho que haya tomado de Aristóteles y otros escritores

antiguos, su cuadro completo del ser humano plenamente desarrollado es muy diferente del que encontramos en la *Ética nicomaquea.*

Así, puede resultar sorprendente que santo Tomás haya adoptado el análisis aristotélico de la virtud como un “medio”. Es fácilmente comprensible, para cualquiera que conozca la historia de la teoría griega médica y su influencia sobre el pensamiento ético, que Aristóteles haya propuesto esta teoría. Pero su adopción por un pensador cristiano puede parecer extraña. Por ejemplo, ¿en qué sentido puede decirse que san Francisco de Asís es un ejemplo de “el medio”?

Para santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, una virtud como el valor está relacionada con las pasiones o emociones, e inclina al hombre a actuar de tal manera que evita los extremos representados por dos pasiones contrarias. El hombre valiente no se deja llevar por el miedo como el cobarde, pero por otra parte no se lanza al extremo de la temeridad y la insensatez. Así, puede decirse que el valor es un “medio” entre la cobardía y la temeridad, en el sentido en que reduce las pasiones al dominio de la razón e inclina al hombre a dirigirse, en sus acciones, fácil y rápidamente por entre los extremos. “De acuerdo con su sustancia”, para usar la terminología de santo Tomás, el valor combina la previsión del cobarde con la audacia del temerario o insensato, y es por ello un medio. Pero si se lo ve desde el punto de vista de la excelencia, es un extremo. Caer en el exceso o en la falta es relativamente fácil: seguir la vía señalada por la recta razón no lo es tanto. Sólo hay una vía y, aunque va entre las trampas del exceso y la falta y es, por ello, una vía media, es algo extremo cuando se le considera desde el punto de vista valorativo.

No cabe duda de que esta doctrina aristotélica del medio concordaba con el temperamento de santo Tomás. No era un admirador del fanatismo o del riguroso puritanismo, como no lo era tampoco de la dejadez moral. Pero al mismo tiempo se daba cuenta de que había, cuando menos, una dificultad para reconciliarla con los ideales cristianos, pues es él mismo quien plantea la cuestión de si dar todos los bienes y llevar una vida de pobreza no constituye un exceso (*S. t.*, Ia, IIae, 64, 1 *obj.* 3). Su respuesta dice, poco más o menos, que tales acciones serían un exceso si se hicieran por

superstición o por deseo de alcanzar fama, pero que si son hechas como respuesta a la invitación de Cristo, están de acuerdo con la razón y no pueden ser llamadas excesivas. La doctrina del justo medio no se refiere al punto central matemático, como el centro de una línea finita, que puede ser calculado matemáticamente. Lo que está de acuerdo con la recta razón es un medio en el sentido pensado por la doctrina; no significa un punto medio entre dos extremos que pueda ser calculado aritméticamente. Empero, al propio tiempo, santo Tomás se daba cuenta de que puede existir la virtud heroica, que apenas puede ser incluida en la doctrina sin llevar ésta a la disolución. Así, en su comentario al capítulo V del Evangelio de san Mateo, observa que "cuando un hombre valiente teme lo que debe ser temido, es virtuoso, y no temerlo sería un vicio. Pero cuando, confiado en la ayuda divina, nada teme en este mundo, es sobrehumano. Y las virtudes de este tipo son llamadas divinas". Y al tratar las virtudes teologales admite que hay un punto de vista desde el cual no puede aplicárseles la doctrina del justo medio. Si hablamos de la virtud del amor considerada en sí misma, no es posible que Dios ame demasiado; no puede haber un exceso, aun cuando pueda haber falta. Y sigue diciendo que si consideramos la condición del hombre y la forma en que debe manifestar su amor por Dios, podemos hablar de un "justo medio" aun en este respecto. Es evidente que creía que la doctrina del justo medio tenía cierta aplicación universal en el sentido en que representaba el respeto por la regla de la recta razón, y por la proporción y medida que ésta exige; pero al mismo tiempo, vio que su aplicación literal estaba restringida a los casos en que tenía sentido hablar de un posible exceso o falta. Quizá su aristotelismo lo llevó a aplicar la doctrina en una forma tan amplia que el uso del "justo medio" es a veces forzado y artificial. Pero no creo que su empleo de la doctrina se haya debido simplemente a una determinación a seguir a Aristóteles; pues representa, como ya he dicho, su propio disgusto ante las exageraciones unilaterales y su propio respeto por la regla de la razón.

En las secciones que anteceden hemos considerado la idea tomista del hombre como un ser llevado, por un impulso innato de la voluntad, hacia el

bien. Y se ha mencionado la “recta razón”, es decir, desde luego, la razón considerada en su función de dirigir los actos del hombre hacia la obtención de su bien o fin objetivo. Pero muy poco se ha dicho acerca de la obligación y del concepto de la ley moral. Quiero pasar ahora a estos temas. Su examen deberá arrojar alguna luz sobre lo que se ha dicho antes.

Al tratar del tema de la ley, santo Tomás empieza, según su costumbre, por algunas observaciones generales. Dice que la ley, en general, es una medida o regla de los actos humanos, medida o regla concebida y promulgada por la razón con vistas al bien común. Y pasa a definir la ley como “una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad” (*S. t.*, Ia, IIae, 90, 4).

Esta definición sugiere evidentemente el pensamiento de la ley humana positiva, la ley del Estado; y en vista de este hecho podría parecer natural empezar por la ley en este sentido y pasar después a la idea de la ley moral natural, dejando para el final el problema de las bases metafísicas, si es que las tiene, de la ley moral. Sin embargo, santo Tomás empieza, de hecho, por la idea de la ley eterna de Dios. Y me parece preferible seguir el orden de su exposición que tratar de cambiarlo. Pero quizá convenga señalar desde ahora que si santo Tomás empieza por el concepto de la ley eterna de Dios, esto no significa que, para él, la ley moral dependa de la elección arbitraria de Dios. Espero que esto quedará claro más adelante. La razón por la que empieza con la mención de Dios es que, para él, la ley moral es una de las formas en que las criaturas son dirigidas hacia sus diversos fines. Considera la vida moral en el marco general del gobierno providencial de las criaturas. Para el santo, la ley moral no es algo sin relación con nada que no sea ella misma; es, más bien, un caso especial del principio general de que todas las cosas finitas se mueven hacia sus fines por medio del desarrollo de sus posibilidades. Si el Aquinatense escribiera un tratado ético hoy en día, quizá empezara por un punto diferente. Pero, de hecho, él coloca la ley moral en un marco metafísico desde el principio, y me propongo seguir su arreglo.

Santo Tomás habla de Dios como de un artista o artífice que tiene una idea de la obra por realizar o crear y de los medios para hacerlo. Dios concibe eternamente todas las criaturas de acuerdo con sus diferentes

clases. Concibe sus fines y los medios para la obtención de estos fines. Y la sabiduría divina, considerada como motor de todas las cosas de acuerdo con sus distintos fines, subordinados al fin de todo el universo creado —la comunicación de la perfección divina—, es la ley eterna. “Y, según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos” (*S. t.*, Ia, IIae, 93, 1). Pero esto no significa que Dios establezca arbitrariamente, por así decirlo, los medios que llevarán a la perfección de las criaturas. Por ejemplo, ve eternamente en la naturaleza humana las actividades que constituyen su desarrollo o desdoblamiento objetivo; y a pesar de que creó al hombre libremente, no pudo crearlo y contradecir, al mismo tiempo, las exigencias de la naturaleza humana. Pues la idea eterna de esta naturaleza es, para santo Tomás, la perfección divina concebida por Dios como algo imitable, de algún modo, en la creación. Así, pues, decir que Dios no pudo concebir la naturaleza humana y, al propio tiempo, alterar las formas fundamentales en las que las posibilidades de esta naturaleza han de realizarse, no es decir que su naturaleza esté restringida por una esencia que existe aparte de Él mismo. Más bien, es decir que Dios, precisamente porque es Dios, no puede actuar irracionalmente o contradecirse a sí mismo.

Así la ley eterna es el plan de la sabiduría divina dirigiendo todas las cosas hacia la obtención de sus fines. Ahora bien, los cuerpos inanimados actúan en cierta forma precisamente por ser lo que son y no pueden actuar de manera distinta; no pueden llevar a cabo acciones contrarias a su naturaleza. Y los animales están gobernados por el instinto. En resumen, todas las criaturas inferiores al hombre participan inconscientemente de la ley eterna, que se refleja en sus varias tendencias naturales, y no poseen la libertad requerida a fin de ser capaces de actuar en una forma incompatible con esta ley. Pero el hombre, como ser racional y libre, es capaz de actuar de manera incompatible con la ley eterna. Por ello, es esencial que la conozca en la medida en que le concierne. Sin embargo, ¿cómo puede conocerla? No puede leer, por así decirlo, la mente de Dios. ¿Es, pues, necesario que Dios le revele la ley moral? Santo Tomás responde que no es necesario en el sentido estricto de la palabra. Pues aunque el hombre no

pueda leer la ley eterna en la mente de Dios, sí puede discernir las tendencias y necesidades fundamentales de su naturaleza y, reflexionando sobre ellas, puede llegar a conocer la ley moral natural. Todo hombre posee las inclinaciones naturales hacia el desarrollo de sus posibilidades y la obtención del bien para el hombre. Todo hombre posee también la luz de la razón que le permite reflexionar sobre estas inclinaciones fundamentales de su naturaleza y promulgarse a sí mismo la ley moral natural, que es la totalidad de los preceptos o dictados de la recta razón acerca del bien que ha de perseguirse y el mal que ha de evitarse. Así, pues, a la luz de su propia razón, el hombre puede alcanzar cierto conocimiento de la ley natural. Y como esta ley es una participación en la ley eterna o un reflejo de ella en la medida en que ésta concierne a los seres humanos y a sus libres actos, el hombre no está sumido en la ignorancia respecto a la ley eterna que es la regla última de toda conducta. "La ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional" (*S. t.*, Ia, IIae, 91, 2).

Es lo suficientemente evidente que el término "ley natural" no tiene el mismo significado, aquí, que el término la "ley de la naturaleza", como, por ejemplo, cuando se habla de la ley de la gravitación como de una ley de la naturaleza o una ley natural. Es verdad que las cosas irracionales reflejan la ley eterna en sus actividades y conducta; pero santo Tomás insiste en que, si decimos que obedecen una ley natural, usamos la palabra "ley" analógicamente. Pues la ley se define como una ordenanza de la razón, y las criaturas irracionales, por serlo, no pueden reconocer y promulgarse ninguna ley natural. Los seres humanos, en cambio, pueden hacerlo. Y en sentido estricto, el término "ley natural" no es aplicable a las tendencias e inclinaciones naturales del hombre, sobre las que su razón reflexiona, sino sólo a los preceptos que su razón enuncia como resultado de esta reflexión.

Así, pues, para santo Tomás, la razón humana es la que promulga inmediatamente la ley natural. Esta ley no carece de relación con algo superior a ella misma; pues es, como ya hemos visto, el reflejo o participación en la ley eterna. Pero en la medida en que es promulgada inmediatamente por la razón humana, podemos hablar de una cierta autonomía de la razón práctica. Esto no significa que el hombre pueda

alterar la ley moral natural que está basada en su naturaleza. Significa, más bien, que el ser humano no recibe simplemente la ley moral como una imposición de allá arriba: reconoce, o puede reconocer, su racionalidad inherente y su fuerza coercitiva; y se promulga esta ley a sí mismo. Ésta es una de las razones por las que, al esbozar la doctrina ética de santo Tomás, podría empezarse por el concepto de la ley moral natural, aunque yo he preferido comenzar, tal como él lo hizo, por su fundamento eterno y trascendente, la ley eterna de Dios.

De acuerdo con el Aquinatense, "Éste, pues, será el primer precepto de la ley: se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste" (*S. t.*, Ia, IIae, 94, 2). Pero el precepto de que el bien debe ser proseguido y el mal evitado, precepto cuya verdad se conoce, según santo Tomás, intuitivamente, nos dice evidentemente muy poco acerca de la conducta humana; queremos saber qué significan concretamente "bueno" y "malo". Y como lo que se considera es el bien para el hombre, el santo procede a dar un contenido al término examinando las tendencias o inclinaciones naturales fundamentales del hombre. Pues una inclinación o tendencia está dirigida hacia un objeto como algo bueno; y una inclinación o tendencia natural, que surge del hecho de que una cosa es un ser de esta o aquella clase particular (por ejemplo, una cosa sensitiva o un ser racional), está dirigida hacia un objeto o fin como un bien natural de dicha cosa. Por ello, examinando la naturaleza e inclinaciones naturales del hombre, puede discernirse el bien para el hombre en el orden natural.

> El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos [*S. t.*, Ia, IIae, 94, 2].

Lo mismo que todas las otras sustancias, el hombre tiene una tendencia natural a conservar su ser, y la razón —reflexionando sobre esta tendencia

como algo presente en el hombre— promulga el precepto de que la vida ha de conservarse. “En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales” *(ibid.).* Esta inclinación, naturalmente implantada y compartida en cierta medida con todos los seres que gozan de vida sensitiva, es una inclinación a propagar la especie y a procrear hijos. Y la razón, reflexionando sobre esta inclinación natural, promulga el precepto de que la especie debe propagarse y los hijos deben ser educados. “Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional […] y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad” *(ibid.).* La razón, reflexionando sobre la naturaleza del hombre en cuanto ser racional, promulga el precepto de que debe buscar la verdad y evitar la ignorancia, especialmente acerca de aquellas cosas cuyo conocimiento es necesario para la buena ordenación de su vida y para que pueda vivir en sociedad con otros hombres.

En vista de que santo Tomás no sólo aceptó la institución del celibato sacerdotal y los ideales de la vida religiosa, sino que perteneció además a la Orden de Santo Domingo, puede parecer extraño que, según él, haya un precepto fundamental de la ley moral natural a efecto de que la especie humana sea propagada. Su respuesta a un comentario de este tipo es la siguiente:

> El precepto de la comida recae sobre cada uno en particular, ya que de otra suerte el individuo no podría subsistir. En cambio, el precepto de la generación se refiere a la comunidad, que debe multiplicarse corporalmente y perfeccionarse también espiritualmente. Es por tanto suficiente que algunos cumplan esa misión de tener hijos corporalmente y que otros, absteniéndose de esos actos, se dediquen a la contemplación de las verdades divinas para mayor belleza y prosperidad de la humanidad. Es lo mismo que en un ejército, unos defienden el campamento, otros llevan la bandera, otros luchan con espadas. Todo es necesario, pero no todo obliga a cada soldado [S. *t.*, Ia, IIae, 152, 2 *ad* 1].

Y no es más adecuado para los casados tener todos los niños posibles, sin tomar en cuenta las circunstancias, de lo que sería para un hombre comer lo más que le sea posible. Lo que debe guiar la conducta es la razón, reflexionando sobre la naturaleza humana, y no la razón trabajando en la

mera abstracción. Y la razón ve la irracionalidad no sólo del suicidio racial, que contradiría un impulso natural implantado por Dios, sino también la de la afirmación de que todo ser humano ha de contraer matrimonio y tener hijos. El precepto acerca de la propagación de la raza humana es vago, nos diría santo Tomás, en el sentido en que no podemos deducir de él que un individuo particular esté obligado a casarse y a tener hijos; pero no es tan vago que nada diga. Por ejemplo, puede deducirse de él que cualquiera que esté de acuerdo con una política de suicidio racial, o la promueva, actuará equivocadamente. Sin embargo, la concepción de una ley que obliga a las personas en general, pero a nadie en particular, presenta evidentemente algunas dificultades.

Antes de seguir adelante, conviene quizá hacer las observaciones siguientes. Santo Tomás consideraba que el hombre tiende natural e inevitablemente hacia su perfección, hacia la realización de sus posibilidades en cuanto hombre, hacia su último fin o bien. Y pensaba también que la razón práctica[5] discierne los actos necesarios al logro de este fin y los ordena, al tiempo que prohíbe los contrarios. En este sentido, la obligación es impuesta por la razón práctica, que lleva a la libre voluntad a ejecutar actos necesarios para el logro del último fin o bien para el hombre, y a abstenerse de los actos que son incompatibles con este logro. Así, pues, el imperativo moral no es un imperativo problemático e hipotético, para usar la terminología kantiana. No nos dice: “Si quieres lograr este fin (ser un buen carpintero o un ladrón de éxito), debes utilizar estos medios”. No es un imperativo técnico o de habilidad. El imperativo moral nos dice: “Buscas necesariamente este bien por ser lo que eres, un ser humano; por ello, debes hacer esto y no lo otro”. En este sentido, el imperativo es incondicionado y absoluto. Kant lo llamaría un imperativo hipotético asertórico y, para él, este imperativo no era equivalente del imperativo categórico reconocido por la conciencia moral. Pero santo Tomás estaba obviamente convencido de que, a pesar de que el imperativo moral es incondicionado y absoluto en un sentido real, pueden hacerse un análisis y una exposición racionales de la obligación, que muestran la parte que desempeña en la vida humana y en la estructura general de las cosas. Según

él, todos buscan la “felicidad” en un sentido indeterminado. Y el imperativo moral dirige la elección de medios para este fin. Pero entre estos medios está el descubrimiento de lo que significa concretamente “felicidad” y de la apetencia consciente de ella, concebida concretamente.

Tenemos, pues, tres preceptos primarios de la ley natural, que se relacionan con el hombre considerado en el nivel biológico, animal o sensitivo, y el racional. Y santo Tomás pensó que la razón, reflexionando sobre la naturaleza humana tal como se manifiesta en la experiencia, puede descubrir preceptos menos generales y más particulares. Por ejemplo, creyó que del segundo precepto, que se relaciona con la propagación de la especie humana y la educación de los hijos, puede derivarse la ley de la monogamia, por la razón, entre otras, de que es necesaria para la crianza y educación adecuadas de los hijos (*C. g.*, 3, 124). La ley moral natural, en su totalidad, consiste pues en una multiplicidad de preceptos que tienen un grado variable de generalidad. Pero al propio tiempo, todos estos preceptos están virtualmente contenidos en el precepto fundamental acerca de que el bien ha de perseguirse y el mal evitarse.[6]

El bosquejo precedente de la teoría de santo Tomás sobre la ley moral natural da origen a cierto número de problemas. Sin embargo, no me es posible comentar brevemente más que algunos de ellos, y empezaré por el que quizá se haya presentado primero a la mente del lector.

Santo Tomás creía que las acciones contrarias a la ley moral natural no son malas simplemente porque Dios las prohíba, sino que Dios las prohíbe porque son malas. El suicidio es malo, y el comer carne los viernes, cuando se está obligado a la abstinencia por la ley de la Iglesia, también es malo. Pero en tanto que no hay nada malo en sí en comer carne los viernes, de tal manera que sólo lo es cuando está prohibido y sólo por ello, el suicidio es contrario a la ley moral natural y, por ello, es malo en sí mismo. Los preceptos de la Iglesia, como la ley de abstinencia los viernes, pueden ser suspendidos o cambiados, pero la ley moral natural es inalterable. Es verdad que santo Tomás distingue entre preceptos primarios y secundarios, que se derivan de los primeros, y dice que estos últimos pueden ser “cambiados”

por razones especiales en algunos casos particulares. Pero lo que quiere decir es que en algunos casos particulares, las circunstancias de un acto son tales que éste ya no cae bajo la clase de acciones prohibidas por el precepto. Por ejemplo, podemos decir, en general, que si alguien nos confía su propiedad, debemos devolverla cuando nos lo pida. Pero ningún hombre razonable diría que si alguien nos confía un cuchillo o un revólver y nos lo pide estando en un estado de manía homicida, estemos obligados a devolverlo. Sin embargo, en su forma general, el precepto sigue siendo válido. Y podemos decir, con toda verdad, que santo Tomás creía en un conjunto inalterable de preceptos morales.

Sin embargo, se presenta la cuestión de si esta teoría es compatible con el hecho de que personas diferentes y diferentes grupos sociales sostengan principios morales divergentes. ¿Acaso no sugieren los hechos empíricos que la ley moral, lejos de ser inalterable, es muy cambiable? O, para usar el lenguaje del valor, ¿acaso no sugieren los hechos empíricos que los valores son históricamente relativos y que no existen valores universales y absolutos? Por creer en una naturaleza humana constante, santo Tomás se vio llevado a postular una ley moral inalterable; pero algunos de los preceptos que, para él, formaban parte de ella no han sido considerados por muchos hombres del pasado y del presente como preceptos morales. ¿No debe concluirse, pues, que santo Tomás no hizo otra cosa que canonizar, por así decirlo, los principios y reglas morales de su tiempo o, cuando menos, los de la sociedad a la que pertenecía?

Se trata de un problema muy complejo y debo contentarme con señalar el siguiente e importante punto, a saber, que las diferencias respecto de las convicciones morales, no constituyen por sí mismas una prueba en contra de la teoría de que existe una ley moral inalterable. Pues puede haberla y, al propio tiempo, haber grados variables de comprensión acerca del contenido de esta ley, pudiendo explicarse las diferencias por la influencia de una gran variedad de factores empíricos. Usando el lenguaje del valor, pueden existir valores objetivos y absolutos y, al propio tiempo, diferentes grados de comprensión de estos valores. Con ello no quiero implicar ni que la existencia de una ley moral inalterable fuera una hipótesis dudosa a los ojos

de santo Tomás, ni que la explicabilidad de las diferencias respecto a los principios morales, a partir de la teoría de que tal ley existe, prueba por sí misma que la teoría es cierta. Mi opinión es que las diferencias de opinión acerca de los preceptos morales y de los valores no constituye una prueba a favor de la posición relativista. Y este punto de vista debería tomarse en consideración en cualquier examen del problema.

El propio santo Tomás no ignoraba el hecho de que grupos diferentes han sostenido diferentes principios morales. Para él, todos los hombres tienen conciencia de los más fundamentales en su forma más general. Todos los hombres estarían de acuerdo en que, en cierto sentido, el bien debe proseguirse y el mal evitarse. Si un hombre niega este principio, negará probablemente no el principio mismo, sino que lo que un hombre diferente o una sociedad dada llaman bueno, lo sea. Pero cuando llegamos a conclusiones menos generales y más particulares, derivadas de los principios fundamentales, la ignorancia es ciertamente posible. "Algunos tienen la razón pervertida por una pasión o mala costumbre, o por una mala disposición natural, como entre los germanos en otro tiempo no se reputaba ilícito el latrocinio, según refiere Julio César, siendo expresamente contrario a la ley natural" (*S. t.*, IIa, IIae, 94, 4). A fortiori tienen que existir diferencias de opinión en cuanto a la aplicación de los preceptos a los casos particulares. La conciencia puede equivocarse, sea por nuestra propia culpa o por cualquier otra causa de la que no somos responsables.[7] Y si nuestra conciencia nos dice que debemos realizar determinado acto, nuestro deber moral es hacerlo. "Toda conciencia, buena o equivocada, y concierna a cosas malas en sí mismas o a cosas moralmente indiferentes, nos obliga a actuar de tal modo que, quien actúa en contra de su conciencia, peca" (*Quodlibetum*, 3, 27). Esto no quiere decir que no exista la recta razón ni una conciencia moral objetivamente buena; pero la ignorancia y los errores son posibles en los asuntos morales, y mientras más nos acercamos a lo particular, más amplio es el campo del error.

Pero quizá, aunque el lector esté dispuesto a admitir que las diferencias respecto de las convicciones morales no constituyen por sí mismas una prueba en contra de la teoría de santo Tomás sobre una ley moral

inalterable, sí piense que la forma que tiene el santo de tratar el tema de los preceptos morales es artificial en extremo y excesivamente racionalista. Pues el Aquinatense habla como si las personas derivaran o dedujeran los preceptos morales menos generales de los más generales, y procedieran entonces a aplicar estos preceptos a las acciones particulares. Sin embargo, puede decirse, con toda certeza, que este cuadro no representa la realidad. Los preceptos morales parecen ser reducibles, en última instancia, a la expresión de sentimientos de aprobación o desaprobación ante ciertas acciones o ante ciertos tipos de acción. Es verdad que enunciamos preceptos morales generales; y los filósofos moralistas han tratado, muy naturalmente, de racionalizar sus propias convicciones morales o las del grupo o sociedad a los que pertenecen. Pero el sentimiento es lo primero: forma la base de la ética. Ciertamente, parece que las disputas éticas pueden resolverse por medio de argumentaciones racionales y, de hecho, así sucede algunas veces. Por ejemplo, si dos hombres pueden ponerse de acuerdo sobre la definición del asesinato, podrán discutir en forma racional si el matar a una persona que se está muriendo a causa de una dolorosa e incurable enfermedad entra o no en la definición. Cada uno de ellos señalará al otro rasgos de la acción discutida que cree que su contrincante ha pasado por alto, y es posible que a final de cuentas uno logre convencer al otro. Pero el argumento racional sólo es posible cuando hay ya un cierto acuerdo moral. ¿Acaso no es algo evidente que si dos personas están en desacuerdo sobre asuntos morales básicos o defienden series completamente opuestas de valores, ninguno quedará convencido por los argumentos del otro? Una de dos, o estarán de acuerdo en que cada uno piense a su modo, o terminarán coléricos y disgustados. Es más, la función de cualquiera de los argumentos que puedan darse parece ser la de facilitar un cambio de sentimientos o de actitud emocional. Y quizá pueda decirse lo mismo de las discusiones acerca de la calidad moral de determinadas acciones o tipos de acción, cuando estas discusiones no pueden ser reducidas a un problema semilógico de clasificación. Si dos hombres discuten si la llamada “muerte piadosa” es buena o mala, manteniendo cada uno un punto de vista, la función de llamar la atención sobre aspectos de la

acción que cada uno de los contendientes cree que el otro ha pasado por alto, parece ser la de facilitar un cambio en las reacciones emotivas del otro. Cada uno de ellos desea que el otro cambie su sentimiento de aprobación por el de desaprobación o viceversa; y los argumentos y los llamados a la razón que se emplean son técnicas usadas para facilitar este cambio de respuesta emotiva. En última instancia, la moralidad es "algo que se siente, más que se juzga", para usar las palabras de Hume (*Treatise*, 3, 1, 2).

Apenas puede negarse que el lenguaje de santo Tomás parece implicar algunas veces una interpretación extremadamente racionalista del modo como las personas se forman sus juicios morales. Pero a través de lo que dice, debemos ver lo que quiere decir. Por ejemplo, compara el precepto de que el bien ha de proseguirse y el mal evitarse, con la proposición de que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Y si bien pensaba que esta proposición es conocida por todos los seres humanos una vez que han experimentado las cosas materiales, no quiso decir que todo ser humano se enuncie a sí mismo esta proposición con estas palabras exactamente, aun cuando asienta a ella si se le propone.

> Así, en las potencias cognoscitivas pueden existir hábitos naturales incoados […] En la naturaleza específica o por parte del alma, el entendimiento de los primeros principios, porque es propio de la naturaleza intelectual humana conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y de parte […] Mas el conocimiento de la parte y del todo viene de las especies inteligibles recibidas de los objetos externos [*S. t.*, Ia, IIae, 51, 1].

Un ser humano tiene experiencia directa de todos materiales y reconoce inmediatamente la relación entre el todo y la parte, y puede verse que lo sabe por el hecho de que nunca supone que una parte sea mayor que el todo del cual es parte. Pero de allí no se sigue necesariamente que alguna vez se diga a sí mismo, con estas palabras, que un todo es mayor que cualquiera de las partes que lo forman. En forma semejante, un ser humano sólo adquiere la idea del bien, de una cosa considerada como algo que perfecciona o satisface de algún modo su naturaleza, a través de la experiencia de objetos reales de deseo y fuentes de satisfacción. Pero, dada su inclinación innata hacia el bien en este sentido, lo aprehende inmediatamente como algo que

ha de buscarse, en tanto que aprehende el mal, considerado como aquello que se opone a su naturaleza e inclinaciones naturales, como algo que debe evitarse. El hecho de que aprehenda el bien o la perfección como algo que ha de buscarse y el mal —lo que se opone a sus inclinaciones naturales o las frustra— como algo que ha de rehuirse o rechazarse, se muestra en toda su conducta. Pues todo ser humano rechaza naturalmente lo que le parece opuesto a su naturaleza. Aunque de ello no se sigue necesariamente que alguna vez se enuncie explícitamente la proposición de que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. Estaría uno tentado a decir que todo esto pertenece al nivel instintivo y sensible, más que al nivel de la aprehensión racional. Pero santo Tomás comentaría sin duda que un hombre no rechaza la muerte, por ejemplo, meramente en el sentido en que puede decirse que lo hace un animal. Pues no sólo la rechaza instintivamente, sino porque su razón la aprehende como algo destructivo para su naturaleza, y justo en la medida en que así la aprehende. Y puesto que la rechaza y evita como un mal, se presupone implícitamente el conocimiento de que el mal debe ser rechazado y evitado. A pesar de que no podemos tener idea del mal sino a través de la experiencia de las cosas que se oponen a nuestras inclinaciones naturales, la aprehensión del principio de que el mal ha de ser evitado se presupone lógicamente por el reconocimiento del hecho de que esta cosa particular debe ser evitada porque es mala.

Por lo que respecta a la deducción, santo Tomás no creía que pudiéramos deducir la proposición de que tener comercio sexual con una mujer ajena[8] es malo, del precepto de que el bien ha de proseguirse y el mal evitarse; simplemente de la contemplación, por así decirlo, de este último precepto. No podemos hacerlo, como tampoco podemos deducir del principio de no contradicción la proposición de que algo que es todo blanco no puede ser, al mismo tiempo, todo rojo. Obtenemos nuestras ideas de blancura y rojez de fuentes diferentes al análisis del principio de contradicción. A la vez, rechazamos la proposición de que algo pueda ser simultáneamente todo blanco y todo rojo, justo porque implica una contradicción. En forma semejante, no obtenemos nuestras ideas de “ajeno”, “mujer” y “comercio sexual” por el simple análisis del precepto de

que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. Pero una vez que hemos obtenido esas ideas rechazamos, si así lo hacemos, la proposición de que es bueno tener comercio sexual con una mujer ajena, porque hemos aprehendido como algo malo las acciones de este tipo. Así, pues, la palabra “deducción” puede dar lugar a malas interpretaciones; y lo que de hecho dice santo Tomás es que los otros preceptos de la ley natural están “fundados” o “basados” en el precepto de que el bien ha de buscarse y el mal evitarse. El bien concreto para el hombre sólo puede ser conocido por reflexión sobre la naturaleza humana tal como se la conoce por la experiencia.

Se ha dicho algo más arriba que rechazamos, “si así lo hacemos”, la proposición de que es bueno tener comercio sexual con una mujer ajena, porque aprehendemos las acciones de este tipo como algo malo. Como ya hemos visto, santo Tomás pensaba que mientras más nos acercamos a lo particular, más posible es la ignorancia o el error respecto al bien objetivo para el hombre, y por ello también respecto de los preceptos particulares de la ley moral natural. Sin embargo, algunos tipos de acción son siempre aprehendidos como malos, como opuestos en una u otra forma a la naturaleza humana. Por ejemplo, aun en los grados más bajos de la civilización, algunos actos se “sienten” inmediatamente como destructores de la cohesión social del grupo y, por ello, como opuestos a la naturaleza humana considerada en su aspecto social. Y despiertan la desaprobación en una forma casi instintiva. He puesto la palabra “sienten” entrecomillada y he hablado de una forma “casi instintiva”, porque creo que santo Tomás estaría de acuerdo en que si bien el término “sienten” es útil para llamar la atención sobre las diferencias entre la aprehensión de un acto como algo malo por parte de un hombre primitivo y la apreciación reflexiva sobre su cualidad moral que haría un filósofo moralista, el santo mantendría de cualquier manera que el hombre primitivo aprehende mentalmente el acto como algo malo y que el término “sienten” es inadecuado en la medida en que sugiera la falta de alguna actividad mental.

Quizá pueda aclararse así el asunto. Santo Tomás pensaba que todos los humanos comparten algunas ideas muy vagas acerca del bien para el

hombre, justo porque son hombres y poseen ciertas tendencias naturales e inclinaciones que les son comunes. Por ejemplo, los hombres ven que el conocimiento de las verdades requeridas para vivir ha de ser buscado. Y si se quiere llamar la atención sobre la inmediatez de la percepción, quizá se diga que la "sienten". Sin embargo, santo Tomás insistiría, sin duda, en que la actividad mental está envuelta en ello y que palabras como "aprehenden" o "comprenden" son más adecuadas.

Pero cuando se trata de aprehender qué son las verdades necesarias para la vida y, en general, de determinar en forma concreta qué es el bien para el hombre, y de formar juicios morales que sean menos generales que los que santo Tomás llama principios primarios de la ley natural en su forma más amplia, hay mucho espacio para una reflexión y discusión prolongadas. También queda espacio para la intervención de factores distintos de la reflexión natural, que pueden tener una influencia muy importante sobre la formación de la concepción moral de un hombre y sobre su grupo de valores determinados. Y estos factores pueden ser internos, fisiológicos y psicológicos, lo mismo que externos, como la educación y el medio social.

Por último, cuando se llega al problema de aplicar los principios a los casos individuales, de decidir si una acción pertenece a esta o aquella clase, y es buena o mala, santo Tomás reconoce (*cf.* su comentario a la *Ética*, 2, c. 2, *lectio* 2) que aunque el moralista puede prestar alguna ayuda, por ejemplo, llamando la atención sobre diferentes rasgos de la acción, no puede resolver la perplejidad de una persona por un puro proceso de deducción lógica. En última instancia, cada hombre tiene que tomar su propia decisión. Y santo Tomás observa que la decisión real de un hombre puede ser perfectamente correcta aun cuando el problema abstracto no haya sido satisfactoriamente solucionado. Quizá podríamos decir que en tales casos el hombre "siente" que la acción es buena o mala, según el caso, a fin de destacar la diferencia entre la inmediatez del juicio y un ejemplo de deducción lógica o matemática. Sin embargo, santo Tomás diría indudablemente que la virtud de la "prudencia" permite frecuentemente a un hombre discernir la cualidad moral objetiva de una acción, aun cuando sea incapaz de dar razones adecuadas para afirmar que la acción es buena o

mala; razones que satisficieran a un filósofo moralista. Según el santo, una acción es buena o mala en virtud de su relación con el bien para el hombre, y esta relación es discernida por el entendimiento, aunque la inmediatez del discernimiento sea tal que nos incline a usar la palabra “sentir”. Y la diferencia fundamental (o cuando menos una de ellas) entre la teoría de santo Tomás y una teoría moral puramente emotiva es que la primera afirma una relación objetiva y determinable en virtud de la cual las acciones son buenas o malas, justas o equivocadas, en tanto que la segunda no lo hace.

En esta sección he mencionado ideas sugeridas por las teorías relativista y emotiva sobre la ética. Sin embargo, mi propósito al hacerlo fue más bien aclarador que polémico y, para evitar malas interpretaciones, quiero explicar el punto. No fue mi intención “exponer” estas teorías; y por ello he evitado cuidadosamente nombrar a ningún filósofo, salvo a Hume, quien fue mencionado como autor de una frase que es usual citar en este contexto. Tampoco fue mi intención refutar estas teorías por medio de la filosofía de santo Tomás. Mi propósito fue simplemente usar algunas ideas sugeridas por estas teorías a fin de aclarar la posición de este último. La base principal en la que descansa la teoría moral relativista es probablemente el hecho empírico de que personas diferentes han sostenido concepciones contrarias acerca de los problemas morales. Y como los hechos son hechos, sean las que fueren las conclusiones que puedan sacarse de ellos, es importante preguntar si santo Tomás tenía idea de estos hechos y si su teoría ética es capaz de explicarlos o de darles su lugar. De manera semejante, en la vida moral de las personas corrientes, la deducción, tal como se la entiende en lógica y matemáticas, no parece desempeñar un papel muy importante o notable; en tanto que lo que muy plausiblemente puede ser descrito como “sentimiento” parece ser un factor de importancia. En consecuencia, es una cuestión pertinente preguntar si santo Tomás pensaba que todos se forman sus propias convicciones morales por un proceso de deducción lógica y si su teoría puede dar cuenta de la inmediatez de nuestros juicios morales y valorativos. En otras palabras, mi propósito era simplemente hacer una pequeña contribución al esclarecimiento de la posición de santo Tomás, ayudado por ideas sugeridas por teorías éticas posteriores.

Por lo que respecta a los preceptos más generales de la ley moral natural, éstos son conocidos por todos, es decir, siempre y cuando se los considere simplemente como verdades generales universales. Pero "la razón es impedida de aplicar los principios comunes a las obras particulares por la concupiscencia o por otra pasión" (*S. t.*, Ia, IIae, 94, 6). Y la obligatoriedad de los preceptos "secundarios" o más particulares puede ser desconocida, aun en su forma universal, por algunos hombres o grupos humanos "sea por malas persuasiones […] sea por las costumbres perversas y los hábitos corrompidos, como en algunos pueblos no se reputaban pecados los robos y aun los vicios contra naturaleza" *(ibid.).* Así, pues, santo Tomás arguye que era deseable —y aun, en cierto sentido, moralmente necesario— que Dios revelara hasta aquellos preceptos cuya obligatoriedad podía ser descubierta por la razón humana. Pues son muchos los que se dejan llevar más por los sentidos que por la razón, y aun cuando la reflexión racional entre en juego no trabaja en un vacío. El filósofo no es un entendimiento descarnado, sino un hombre con prejuicios y pasiones propias que pueden influir sobre su vida intelectual. Santo Tomás creía que una revelación de este tipo había sido hecha a los judíos en los Diez Mandamientos.

Sin embargo, ya hemos visto que, para santo Tomás, el teólogo cristiano, el hombre tiene un fin sobrenatural o bien supremo, cuyo logro trasciende sus poderes naturales. Es verdad que la naturaleza humana no es destruida ni anulada por el hecho de que el hombre esté llamado a la visión beatífica de Dios, y así el entendimiento humano no está incapacitado para descubrir la ley moral natural. Pero por sí mismo no puede descubrir ni que el hombre tiene realmente un destino sobrenatural, ni los medios señalados por Dios para obtenerlo. Este conocimiento es adquirido por revelación, y esta última necesita, por ello, no sólo facilitar a los hombres en general el conocimiento de aquellos preceptos morales cuya obligatoriedad puede descubrir la razón, sino también proporcionar al hombre el conocimiento de los medios sobrenaturales, por ejemplo, los Sacramentos, que Dios quiere que use a fin de recibir la gracia sobrenatural y crecer en ella. Así, pues, además de la ley moral natural tenemos la ley divina positiva. La ley en el

sentido de ley humana positiva, la ley del Estado, será considerada en la sección siguiente, en relación con la sociedad política.

La identificación del bien para el hombre con la “felicidad” o perfección propia, puede muy fácilmente dar la impresión de que el ideal de santo Tomás era meramente individualista y aun egoísta, en el sentido desagradable del término. Sin embargo, para él, la vida en sociedad era algo prescrito por la ley natural. Es decir, reconocía que hay en el ser humano una tendencia a vivir en sociedad con sus semejantes, no sólo en el pequeño grupo de la familia inmediata, sino también en grupos más amplios, cuyas formas desarrolladas se llaman Estados o comunidades políticas. Así, la vida social está fundada en la naturaleza humana misma, y tanto la familia como el Estado son comunidades naturales. La razón, al reflexionar sobre las inclinaciones y tendencias fundamentales del hombre, dice que estas sociedades deben formarse, por cuanto son necesarias para el desarrollo de las posibilidades del hombre.

> Corresponde a la naturaleza del hombre ser un ser social y político, que no vive aislado sino que vive en medio de sus semejantes formando una comunidad; tanto es así que la misma necesidad natural que afecta al hombre, nos revela que precisa vivir en sociedad, mucho más de lo que precisan vivir juntos muchos otros animales [*De regimine principum,* 1, 1].

Y santo Tomás pasa a ilustrar su teoría. Por ejemplo, la Naturaleza dotó a otros animales de alimento, vestido y medios de defensa; pero el hombre ha de procurarse estas cosas usando su razón, y el individuo no puede satisfacer todas estas necesidades por sí mismo, como no sea en un nivel muy primitivo. La adecuada satisfacción de las necesidades económicas y corporales del hombre requiere una sociedad organizada, y esto muestra que la sociedad es natural para el hombre. Por otra parte, la naturaleza social del hombre se revela en el desarrollo del lenguaje. Los otros animales expresan sus sentimientos por medio de sonidos, pero sólo el hombre parece ser capaz de desarrollar un lenguaje como expresión del pensamiento y medio de comunicación. Finalmente, se necesita de la sociedad para la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales del hombre. Por todo ello, no es una

mera construcción artificial sino una institución natural que se sigue de ser el hombre lo que es. Y como algo fundado en la naturaleza humana, es algo querido por Dios, que creó al hombre. Esto no significa, desde luego, que las divisiones históricas en diversos Estados y naciones hayan sido dictadas por Dios. Un determinado Estado debe sus orígenes históricos a una gran variedad de factores empíricos que pueden ser investigados por los historiadores. Pero que deba haber una o varias sociedades civiles o políticas es algo querido por Dios, como se manifiesta en el hecho de que creó al hombre en tal forma que no puede alcanzar su pleno desarrollo sin la sociedad.

Es más, toda sociedad requiere dirección y gobierno. Es un error pensar que el gobierno existe simplemente con el fin de mantener la paz y castigar a los malhechores. De acuerdo con el Aquinatense, se necesitaría un gobierno aun cuando no hubiera criminales y nadie se sintiera inclinado a alterar la paz. San Agustín se había inclinado a hablar del Estado como de un resultado de la Caída del hombre, y de las autoridades políticas como de algo que existía primariamente porque los seres humanos caídos necesitan de un poder coercitivo que restrinja sus malas tendencias y castigue el crimen. Pero éste no era el punto de vista de santo Tomás. “El hombre es por naturaleza un animal social. Por ello, en estado de inocencia (si no hubiera habido pecado) los hombres habrían vivido igualmente en sociedad. Pero una vida social para muchos no podría existir si no hubiera alguien que los presidiera y atendiera al bien común” (*S. t.*, Ia, 96, 4). El punto puede ilustrarse de la siguiente y banal manera. Aun cuando nadie estuviera dispuesto a infringir los reglamentos de tránsito, éstos serían necesarios; en consecuencia, tendría que haber una autoridad que los estableciera y prescribiera. El gobierno existe primariamente para cuidar del bien común. Es una institución natural, lo mismo que la sociedad, y por ello mismo, es algo querido por Dios.

Las diferentes concepciones de san Agustín y santo Tomás pueden ser explicadas, desde luego, históricamente, pero sólo hasta cierto punto. El primero, volviendo la mirada atrás, hacia reinos como Asiria y Babilonia y sus relaciones con el pueblo judío, y hacia el Imperio romano y sus

relaciones con el cristianismo, se inclinó a considerar el Estado como una triste necesidad debida a la Caída del hombre y capaz de ser redimida, por así decirlo, sólo por su subordinación, en una u otra forma, a la Iglesia. En cambio, santo Tomás, que vivió en la Edad Media, estaba habituado a la idea del Estado cristiano y al concepto de la división de poderes. Pero debemos recordar también la influencia de la teoría legal romana sobre los teóricos políticos medievales y, en la medida en que esto atañe a santo Tomás, la influencia de la teoría aristotélica sobre la naturaleza social del hombre y sobre la sociedad política.

Dada esta concepción del Estado, es evidente que santo Tomás no podía verlo como algo que debiera ser absorbido por la Iglesia o que no tuviera una función positiva propia. El Estado existió antes que la Iglesia y, como institución natural, coexiste con ella, cumpliendo su propia función. El Aquinatense habla de esta función como de la promoción del bien común.

> Para establecer que la comunidad pública vive como es debido, se requieren tres cosas: en primer lugar que los ciudadanos una vez congregados, vivan en paz. En segundo lugar que los mismos ciudadanos unidos por el vínculo de la paz, sean conducidos a obrar bien […] En tercer lugar se requiere que la comunidad pública goce, por arte y maña del gobierno, de las cosas que son necesarias para vivir bien [*De regimine principum*, 1, 15].

Así, pues, el gobierno debe existir para preservar la paz interna y para procurar la defensa de la comunidad, para promover el bienestar de los ciudadanos, en la medida en que esto puede ser hecho por una legislación apoyada en sanciones, y para asegurarles una satisfacción suficiente de sus necesidades materiales. Por lo tanto, si deseamos hablar del gobierno y del aparato gubernamental como de “el Estado”, debemos decir que, para santo Tomás, posee una función positiva. En este punto estaba enteramente de acuerdo con Aristóteles y, como éste, habla de la función moral del Estado como promotor de la “vida buena”. Representar a santo Tomás como un participante en las controversias políticas y económicas del siglo XIX sería un anacronismo. Pero sí podemos decir que la política del *laissez-faire* no sería compatible con su concepción sobre el propósito y función de la

sociedad y el gobierno políticos. La tarea del Estado es producir activamente las condiciones en que pueda vivirse una vida humana plena.

Es evidente que también sería un anacronismo el pintar a santo Tomás haciendo declaraciones sobre el totalitarismo del siglo XX. Pero si por totalitarismo entendemos la teoría de un Estado absoluto, fuente de moral y único árbitro de lo bueno y lo malo, de la verdad y la falsedad, debemos decir que el totalitarismo es incompatible con la teoría política de santo Tomás. Es verdad que a veces habla del individuo como de una "parte" de la comunidad, considerada como un "todo", y que establece una comparación entre la subordinación de un miembro físico, un brazo, por ejemplo, a todo el cuerpo, y la subordinación de un ciudadano individual al bien de la comunidad toda. Pero ciertamente no consideró que los derechos del Estado sobre sus miembros fueran absolutos. Ya que no por otra causa, su fe en el destino sobrenatural del hombre y en la posición de la Iglesia le hubieran impedido aceptar la noción del poder absoluto del Estado. Pero, haciendo a un lado su fe en la misión divina e independiente de la Iglesia, su teoría de la legislación no se presta a ser usada en una teoría política totalitaria. Pues el santo consideraba que la función de la ley humana positiva era, primariamente, definir claramente y apoyar, por medio de sanciones temporales, la ley natural, cuando menos en todos los casos en que es necesario para el bien público. Por ejemplo, si tomamos el precepto del Decálogo, "No matarás", vemos que es obviamente muy vago. ¿Qué acciones han de ser consideradas como "asesinato" y qué muertes no han de ser clasificadas como tales? Una de las funciones de la ley humana positiva, es decir, de la Ley del Estado, es definir tales conceptos tan claramente como sea posible y decretar las sanciones temporales que la ley natural no proporciona. Desde luego, esto no significa que la legislación deba limitarse a definir prohibiciones que pueden ser más o menos claramente deducidas de la ley moral. Pero la legislación debe ser compatible con la ley moral. Dado que la función de la legislación es promover el bien común, el criterio para distinguir la bondad y la maldad, dentro de la legislación, es su relación —discernida por la razón— con ese fin. Pero no se sigue que todo precepto y toda prohibición de la ley moral deban estar incorporados a la

legislación; existen muchos casos en que esto no conduciría al bien público y haría más mal que bien. Empero, el Estado no está autorizado en ningún caso a aprobar una legislación que vaya en contra de la ley natural. “Toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley” (*S. t.*, Ia, IIae, 95, 2). Y santo Tomás exigía naturalmente de los gobernantes cristianos que respetaran la ley divina positiva, interpretada por la Iglesia.

Desde este punto de vista acerca de la relación entre la ley humana positiva y la ley moral natural, se concluye que las leyes justas tienen obligatoriedad para la conciencia. Por otra parte, las leyes injustas no la tienen. Santo Tomás afirma que una ley es injusta cuando impone cargas a los ciudadanos, no para el bien común, sino para satisfacer la avaricia o la ambición del legislador; si al establecer la ley, el legislador va más allá de sus poderes; o si se imponen cargas (impuestos, por ejemplo) en forma injusta y desproporcionada. “Tales leyes son más bien violencias […] por eso no obligan en el foro de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden” (*S. t.*, Ia, IIae, 96, 4). Las leyes también pueden ser injustas por contravenir la ley divina positiva, y “nunca es lícito observar estas leyes” *(ibid.).* Por lo que respecta a aquellos que persisten en promulgar leyes injustas, se trata de “tiranos”, y los gobernantes de este tipo pueden ser legítimamente derrocados, ya que son culpables de abusar de su posición y de su poder, a menos que haya razón para creer que la rebelión daría como resultado un estado de cosas tan malo como el que se trataba de remediar.

La opinión de que es legítimo derrocar a los tiranos sugiere que el gobernante ha de responder a la confianza que se le tiene y no puede abusar de ella. Ésta es, de hecho, la concepción de santo Tomás. Pero no podemos concluir justificadamente, sin más, que para él la soberanía, derivada, como cualquier otra autoridad legítima, de Dios, fuera otorgada al soberano por el pueblo. Quizá haya sostenido esta idea, de hecho. Existen observaciones acerca de que el gobernante representa al pueblo (*S. t.*, Ia, IIae, 90, 3) o acerca de que el príncipe sólo tiene poder en la medida en que toma el lugar de la comunidad (*S. t.*, Ia, IIae, 97, 3 *ad* 3), que parecen sugerirlo. Pero en el

contexto de la segunda cita parece estar hablando de gobiernos elegidos, más que estar haciendo una afirmación absoluta. De cualquier manera, es difícil estar ciertos de cuál era su opinión al respecto. Sin embargo, lo cierto es que a pesar de que no consideraba ninguna forma particular de gobierno como la ordenada por Dios para todos los hombres, y aunque no dio una importancia primordial a la forma de constitución y gobierno, se inclinó por una constitución “mixta” en la que el principio de unidad, representado por la monarquía, se combina con el principio de administración por los mejores y con cierta medida de control popular (por ejemplo, el pueblo elige algunos magistrados). Santo Tomás creyó que la monarquía lleva a la unidad y que es la forma más “natural” de gobierno, pues tiene analogía con el dominio de Dios sobre la creación y con el gobierno en las comunidades de insectos (las abejas, por ejemplo). Pero al propio tiempo, la constitución debería ser tal que desapareciera, en la medida de lo posible, la posibilidad de que surgieran tiranos o de que los gobernantes actuaran despóticamente. Así, podemos decir, si queremos usar términos modernos, que santo Tomás estaba a favor de la monarquía constitucional. Sin embargo, la primera exigencia, sea cual fuere la forma de la constitución, es que el gobernante o gobernantes se consagren a cuidar y promover el bien común.

En consecuencia, el Estado tiene una función positiva propia, y santo Tomás no lo consideró como un departamento de la Iglesia, ni creyó que el gobernante fuera un vicario del papa. Por otra parte, pensó siempre en la Iglesia como en una sociedad independiente, superior en dignidad al Estado, ya que existe para ayudar al hombre a asegurar su meta sobrenatural y extratemporal, y sostuvo que el papa sólo está sujeto a Dios. Pero no le fue muy fácil expresar con precisión las relaciones entre las dos sociedades; ni tampoco debemos esperar encontrar en él tantas consideraciones sobre este asunto, como se le dedican en una época histórica posterior, una vez que se desarrollaron las fuertes monarquías centralizadas de Europa. Desde luego, santo Tomás pensó que el Estado debía ocuparse de los asuntos materiales y temporales, en tanto que la Iglesia cuida del bienestar sobrenatural del hombre. Pero no podía decir que el Estado se preocupa por el fin natural del hombre y la Iglesia por el sobrenatural, ya que para él el

hombre no tiene, de hecho, más que un último fin, y éste es un fin sobrenatural. Por ello, subrayó la idea de una alianza íntima entre la Iglesia y el Estado. Por ejemplo, es asunto de este último, y no de la primera, ocuparse de la economía, pero por su legislación y conducta general, el Estado debe facilitar (santo Tomás piensa, en primer lugar, en el Estado cristiano) que el hombre logre el fin para el cual fue creado, en vez de poner obstáculos a su obtención. Ciertamente, santo Tomás conocía a la perfección bien las frecuentes disputas que surgieron en la cristiandad medieval entre la Iglesia y el Estado, pero no consideró que el intento de una de las sociedades por negar los derechos de la otra fuera a proporcionar un remedio a los casos de fricción entre ambas. Para él, las relaciones armoniosas y el respeto mutuo por la posición y derechos de la otra, eran el ideal al que debía tenderse. Desde luego, la concepción secularista de un Marsilio de Padua[9] era completamente extraña a este teólogo del siglo XIII, pero también lo era cualquier teoría extrema sobre la subordinación del Estado a la Iglesia.

[1] Uso la expresión “puramente filosófica” en el sentido establecido por la distinción del propio santo Tomás entre la filosofía y la teología dogmática.

[2] *Cf. S. t.*, Ia, IIae, 2, 1 s.; *C. g.*, 3, 27 s.

[3] En el lenguaje corriente actual la palabra “pasión” significa generalmente un sentimiento no gobernado por la razón. Pero en santo Tomás, la palabra es usada en un sentido neutro y significa sentimientos y afectos.

[4] Es posible, desde luego, tener prudencia sin tener las virtudes morales, si usamos la palabra en un sentido neutro que cubra, por ejemplo, la previsión del ladrón hábil y su capacidad de elegir los medios más adecuados para lograr su propósito. Pero santo Tomás se refiere al hábito de elegir los medios objetivamente adecuados para lograr el fin objetivamente adecuado al hombre.

[5] “La razón práctica y la especulativa no son distintas facultades” (*S. t.*, Ia, 97, 11). Esta última es la razón en cuanto se ocupa simplemente del conocimiento y la consideración de la verdad, en tanto que la primera se ocupa de la aplicación de lo que aprehende, sea a la conducta moral, sea a la producción artística o técnica.

[6] Las dos partes de este precepto deben tomarse en conjunto. Como vimos anteriormente, santo Tomás sostenía que estamos moralmente obligados a llevar a cabo sólo aquellas buenas acciones cuya omisión produciría un mal, y no todas las buenas acciones posibles.

[7] Santo Tomás dio el nombre de *sindéresis* al conocimiento habitual de los primeros principios morales, y el de *conciencia* al acto de aplicación de los principios morales a las acciones particulares. (*Cf. S. t.*, Ia, 79, 12-13.)

[8] Evito usar aquí la palabra “adulterio” porque, a pesar de que puede ser usada en un sentido puramente técnico o legal, sugiere desde un principio la idea de mal. Y decir que una acción mala es mala es una pura tautología.

[9] Marsilio de Padua, que murió antes de 1343, es conocido por su obra *Defensor pacis*, en la que subordina la Iglesia al Estado. Afirmó que sólo la ley del Estado (que santo Tomás llama ley humana positiva) es ley en el sentido estricto, y consideró que la función de la Iglesia es servir al Estado creando las condiciones morales y espirituales deseables para facilitar la labor de este último.

VI. EL TOMISMO

ACTUALMENTE, la filosofía de santo Tomás ocupa una posición de privilegio en la vida intelectual de la Iglesia católica. Pero también se considera generalmente que representa la prolongación de una tradición filosófica antigua, algunos dirían que "anticuada", en el mundo moderno. Si se le compara con el neopositivismo, por una parte, y el existencialismo, por la otra, se considera que el tomismo es eminentemente conservador. Pero en la Edad Media, la filosofía de santo Tomás nunca tuvo la posición que tiene hoy en día dentro de la Iglesia católica; era una filosofía entre otras muchas. Ya desde el primer capítulo se dijo que santo Tomás fue considerado como un innovador por muchos de sus contemporáneos. De hecho, muchas de sus ideas se enfrentaron a la oposición, no sólo de teólogos y filósofos que no pertenecían a su misma orden, sino aun con la de algunos dominicos. Así, en 1277, tres años después de la muerte del santo, Robert Kilwardby, el dominico arzobispo de Cantorbery, siguió el ejemplo del arzobispo de París y censuró cierto número de proposiciones, entre las que se encontraban algunas de las defendidas por santo Tomás. Poco después de la canonización de este último, en 1323, las censuras parisienses de 1277 fueron retiradas, los ataques de fuera de la orden disminuyeron y pronto el sistema teológico-filosófico de santo Tomás se convirtió en doctrina oficial de los dominicos. Pero esto no significa que el sistema fuera generalmente aceptado. En el siglo XIV existían varias "escuelas", entre ellas, la tomista (que seguía a santo Tomás), la escotista (que seguía a Juan Duns Escoto) y el grupo que seguía a Giles de Roma. Estos grupos, cada uno de los cuales seguía a un pensador original del pasado, formaban juntos la llamada "vía

antigua” *(via antiqua)* y su influencia era muy poderosa dentro de las órdenes. Esta “vía antigua” se oponía a la “vía moderna” *(via moderna)*, representada por el movimiento nominalista del siglo XIV, cuya figura fue el franciscano inglés Guillermo de Occam (m. en 1349). Este movimiento intelectual era de carácter predominantemente analítico y crítico, mostraba un marcado interés por los estudios de lógica, y tiene cierta semejanza, algunas veces muy notable, con los rasgos predominantes de la filosofía inglesa actual, si bien estos puntos de semejanza no deben ser exagerados. Tal como era de esperarse en un movimiento nuevo y “moderno”, estuvo muy de moda y obtuvo una gran popularidad, adueñándose de casi todas las universidades fundadas en los siglos XIV y XV, aunque también logró importancia en universidades más viejas, como la de Oxford y la de París. Con el tiempo, el propio nominalismo llegó a ser también una tradición o escuela reconocida, más que un movimiento intelectual nuevo y expansivo, y para el Renacimiento nos encontramos cátedras universitarias no sólo sobre tomismo y escotismo, sino también sobre nominalismo. En consecuencia, es un grave error pensar que filosofía medieval y tomismo son sinónimos.

Durante la Edad Media el manual favorito de teología y filosofía fue una obra a la que ya se ha aludido en estas páginas, a saber, los *Cuatro libros de sentencias* del autor del siglo XII Pedro Lombardo. Santo Tomás, Duns Escoto, Guillermo de Occam y muchos más, dieron cursos basados en este libro y escribieron comentarios. Y cuando Juan Capreolo (m. en 1444) quiso defender las doctrinas de santo Tomás frente a los ataques de los escotistas y los nominalistas, lo hizo en forma de comentario a las *Sentencias*, usando el comentario del propio santo Tomás y haciendo referencia a la *Suma teológica* y a otras obras. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, la *Suma teológica* fue tomando el lugar de las *Sentencias* como manual, y empezaron a aparecer comentarios a ella. Así, un célebre dominico llamado Tomás de Vío y conocido generalmente como Cayetano, escribió un comentario a esta obra de santo Tomás, entre 1507 y 1522, en tanto que Francisco Silvestre de Silvestris (m. en 1528), quien es conocido como el Ferrariense, redactó un comentario a la *Suma contra los gentiles.*

Se siguieron escribiendo comentarios, pero durante el Renacimiento, se adoptó un estilo más libre de redactarlos. Por medio de sus *Disputaciones metafísicas*, el jesuita Francisco Suárez (m. en 1617), el famoso jurista, dio una gran fuerza a la construcción de obras filosóficas sistemáticas en las que sólo se trataba de temas filosóficos y en las que se abandonó la vieja costumbre de comentar el texto de un venerable predecesor. El crecimiento gradual de este nuevo estilo entre los autores escolásticos[1] estaba, desde luego, de acuerdo con las prácticas de los filósofos no escolásticos de la época, que componían obras filosóficas originales. Es más, en vista de lo que ocurría fuera de las Escuelas los escolásticos se vieron obligados a separar la filosofía de la teología dogmática, no por la simple afirmación de la distinción entre ellas, sino separándolas de hecho en sus escritos. En la primera mitad del siglo XVII, apareció un *Curso filosófico tomista (Cursus philosophicus thomisticus)* del dominico Juan de Santo Tomás (m. en 1644), que fue seguido por otros "cursos filosóficos" sistemáticos, basados algunos en santo Tomás y otros, hechos por franciscanos, en Duns Escoto. Este proceso de "extraer" el sistema filosófico de un hombre que nunca elaboró tal sistema como algo separado de la teología es considerado algunas veces con menosprecio, como si fuera una distorsión o perversión del espíritu de hombres como santo Tomás y Duns Escoto. Pero es muy difícil decir qué otra cosa podían haber hecho los escolásticos en el mundo posrenacentista, cuando, fuera de las Escuelas, la filosofía empezó a ser tratada como una rama independiente. Y es razonable suponer que santo Tomás, si hubiera vuelto a su actividad sobre la tierra en el siglo XVII o XVIII, hubiera adaptado su manera de escribir a las distintas circunstancias.

No debe interpretarse esta actividad en la composición de comentarios, primero, y de cursos filosóficos, después, como señal de que la filosofía de santo Tomás gozara de un dominio sin rival en los seminarios e instituciones educativas católicas de los siglos XVII, XVIII y XIX. Haciendo a un lado la devoción de los dominicos por santo Tomás y la de los franciscanos por Duns Escoto, lo mismo que la considerable influencia de Suárez tanto fuera como dentro de la Compañía de Jesús, puede decirse que

en muchos seminarios eclesiásticos y en muchas instituciones educativas, la filosofía se convirtió en un aristotelismo escolástico debilitado, teñido por ideas tomadas de otras corrientes de pensamiento, especialmente del cartesianismo. Es más, esta filosofía eclesiástica estaba muchas veces alejada no sólo del pensamiento filosófico contemporáneo exterior, sino aun de la ciencia contemporánea. Y es necesario recordar este desdichado estado de cosas para apreciar la acción del papa León XIII cuando, en su encíclica *Aeterni Patris* (1879), afirmó el valor permanente de la síntesis tomista y apremió a los filósofos católicos a inspirarse en santo Tomás, desarrollando el tomismo en forma tal que satisficiera las necesidades intelectuales modernas.[2] No les pidió que cerraran los ojos a todo pensamiento posterior al siglo XIII, sino más bien que profundizaran y desarrollaran la síntesis de un pensador que combinó una fe profunda y viva en la religión cristiana con una confianza real en el poder de la inteligencia humana y en el valor de la reflexión filosófica, un pensador que unía la rapidez en ver la verdad donde quiera que se encontrase, con la fidelidad a nociones racionales fundamentales que impedían la sumisión a cualquier moda pasajera, sólo porque se tratara de la moda. Es comprensible, desde luego, que aquellos que tienen ideas muy distintas sobre la religión y que piensan que las ideas filosóficas de santo Tomás están anticuadas, consideren que la actuación papal fue “reaccionaria”. Pero cuando León XIII exaltó el tomismo, no trató de detener completamente la actividad filosófica entre los católicos, sino, por el contrario, renovarla y darle un nuevo ímpetu. Y no cabe duda de que el renacimiento de la filosofía entre los católicos ha coincidido, de hecho, con el renacimiento del tomismo.

Los tomistas aseguran que el tomismo puede ser aceptado como filosofía por sus propios méritos. Y es ciertamente evidente que cualquier sistema filosófico se mantiene o cae, en última instancia, por sus propios méritos intrínsecos o por sus propias deficiencias. A pesar de ello, sería ocioso negar que tiende a haber una conexión de facto entre el tomismo y el catolicismo. Hay, es verdad, algunos filósofos no católicos cuyas concepciones filosóficas son más o menos semejantes (y en algunos casos idénticas) a la de los tomistas. Pero es notable también que, con alguna

frecuencia, las convicciones religiosas de estos pensadores se aproximan a la de los católicos. Y sólo es necesario ir a un congreso internacional de filosofía para darse cuenta de la verdad de la observación de que hay, de facto, cierta conexión entre el tomismo y el catolicismo. Ahora bien, puesto que tal conexión existe, es comprensible que haya una tendencia inevitable a utilizar el tomismo con fines apologéticos. No tengo ningún interés en discutir la legitimidad de este procedimiento. Un apologista cristiano que crea en la validez del sistema tomista tiene todo el derecho a inspirarse en él para su obra. Y un filósofo tomista que crea, como creía el propio santo Tomás, que el último fin del hombre es un fin sobrenatural y que el negocio más importante de la vida es lograrlo, puede muy bien inclinarse a destacar aquellos aspectos de la filosofía tomista que señalan más allá de ella misma. Pero aun cuando sea perfectamente comprensible el uso del tomismo con fines apologéticos, especialmente en el mundo actual, quizá no sea inapropiado destacar el hecho de que el tomismo, sean cuales fueren los usos que se le den, es básicamente una filosofía. A pesar de su conexión de facto con el catolicismo, no es parte de la fe católica;[3] y si queremos juzgar sus méritos filosóficos y sus posibilidades de desarrollo fructuoso, tenemos que volvernos hacia aquellos tomistas que han escrito como filósofos, y hacia ciertas afirmaciones hábiles de las posiciones tomistas, hechas por apologistas populares.

Una de las principales tareas de los filósofos tomistas en la época moderna era, evidentemente, mostrar que el tomismo no está inextricablemente unido a teorías científicas anticuadas, y que la validez de sus principios generales no ha sido afectada por la evolución de la ciencia moderna. En otras palabras, una de sus tareas principales consistía en mostrar la falsedad de la idea de que el desarrollo de la ciencia moderna ha hecho que la filosofía metafísica en general, y el tomismo en particular, sea cosa del pasado y se convierta en un modo de pensar completamente anticuado. Actualmente, la existencia del tomismo y la presencia de tomistas en nuestro medio se considera natural, pues representa una de las corrientes de pensamiento reconocidas. Pero esto no era así en el siglo pasado. El proyecto de revivir

la filosofía de santo Tomás fue tomado generalmente como una muestra de arcaísmo, como un intento absurdo de detener la marcha del conocimiento moderno por medio del infantil ardid de volver hacia atrás las manecillas del reloj. ¿Cómo podía reconciliarse el renacimiento de la filosofía medieval con la aceptación de los resultados verificados de la ciencia moderna y con el espíritu que animaba a los científicos?

El cumplimiento de esta tarea está estrechamente asociado con la Universidad de Lovaina y, especialmente, con la obra del cardenal Mercier (1851-1926) y sus colaboradores. No puedo detenerme en la labor de Mercier como profesor de esta universidad; pero es necesario destacar el siguiente punto. El cardenal estaba plenamente convencido de la validez de la concepción tomista de que nuestro conocimiento empieza con la percepción sensible y de que la reflexión filosófica está basada en el conocimiento del mundo material. Interpretó esto en el sentido de que la filosofía sistemática debe presuponer un conocimiento de las ciencias, debe permanecer en contacto con ellas y debe hacer que las conclusiones de la ciencia pasen a formar parte de ella. Así, pues, expuso el ideal de obtener no sólo un conocimiento pleno del método científico y de los resultados obtenidos por los científicos fuera de Lovaina, sino también de formar hombres que se consagraran a las diversas ciencias particulares, dentro de su propio Institut Supérieur de Philosophie. E insistió en que todo esto debía hacerse sin fines apologéticos. Sostenía que ni la religión ni la metafísica tienen nada que temer ante las ciencias; si bien el metafísico necesita tener un conocimiento científico. Y éste sólo puede obtenerse por la consagración de uno mismo a una ciencia particular por mor de ella misma, y no con vistas a obtener resultados que puedan ser utilizados por la apologética religiosa. Dentro de este espíritu, Mercier fue instrumento de la fundación del laboratorio de psicología experimental, por ejemplo, laboratorio que ganó un respeto y una fama muy merecidos, bajo la dirección del profesor Michotte, formado en Alemania bajo Wundt.

Aunque Mercier establecía una distinción entre las ciencias particulares y la filosofía, y aunque no consideraba que esta última fuera simplemente la síntesis de las anteriores, habló explícitamente de la filosofía como del

desarrollo y complemento naturales de las ciencias. En su opinión, las ciencias empiezan la labor dando una explicación de la realidad empírica, y la filosofía, utilizando estos resultados y empleando también ciertos principios fundamentales, da la explicación más plena de la realidad empírica que pueda lograr la inteligencia humana por medio de su reflexión natural. Lo mismo que santo Tomás, Mercier creía en principios evidentes por sí mismos, que el metafísico emplea en la construcción de su síntesis y explicación de la realidad empírica; pero dio tanta importancia a la relación de la metafísica con las ciencias que tendió a sustituir la distinción entre los datos de la experiencia ordinaria y la reflexión filosófica sobre estos datos, por la distinción entre los resultados establecidos científicamente y la reflexión filosófica sobre estos resultados. Y esto representa una visión que no es aceptada por todos los tomistas. Es evidente que ningún tomista negaría la importancia de los modernos descubrimientos en fisiología y psicología, pongamos por caso, para la discusión del problema del cuerpo y el entendimiento, y el hecho de que el problema debe ser tratado a la luz de estos descubrimientos y teorías y con referencia a ellos. Al propio tiempo, prefieren destacar la independencia de la metafísica respecto de las hipótesis científicas variables y su conexión con la experiencia ordinaria. Pero sea cual fuere el punto de vista por el que uno se incline, no cabe duda de que los trabajos de Mercier y sus colaboradores en Lovaina contribuyeron en forma muy destacada a hacer que el tomismo fuera respetado y a disipar la idea de que es hostil a los desarrollos y descubrimientos científicos modernos, o sospecha de ellos y los teme.

Sin embargo, era evidente que los tomistas de la era moderna habían de ocuparse no sólo de la relación entre la filosofía y la ciencia, sino también de la relación entre el tomismo y otras tradiciones filosóficas y corrientes de pensamiento. Y la actitud de los distintos tomistas hacia otros filósofos ha variado mucho, naturalmente. Mientras algunos se inclinan no sólo a subrayar las diferencias sino aun a adoptar un tono marcadamente polémico, otros han tratado insistentemente de comprender el punto de vista de los otros filósofos y de descubrir los elementos valiosos y verdaderos de su pensamiento. Para los que han adoptado la primera actitud, el concepto

de una “filosofía perenne” ha tendido a ser excesivamente estrecho, mientras que en el segundo grupo el concepto ha tendido a tomar un significado mucho más amplio. Pero aun cuando todavía existen algunos tomistas para los cuales las filosofías no tomistas parecen ser apenas algo más que absurdos, ha sido la segunda actitud la que ha prevalecido. Si se asiste a un congreso de filósofos tomistas, apenas puede evitarse quedar sorprendido ante la amplitud de criterio y la simpatía con que se discuten otros pensadores. En general, puede decirse que el tomista actual no sólo se preocupa por comprender lo dicho por Kant, Husserl o Heidegger y el porqué lo han dicho, sino también por descubrir su verdadera contribución al pensamiento filosófico. Se da por supuesto que un filósofo original no diría lo que dice sin haber aprehendido alguna verdad o algún aspecto de la realidad, sobre el que vale la pena llamar la atención. Dejando un campo abierto a las posibles excepciones, es fundado decir que el filósofo tomista serio de nuestros días está libre de la actitud que parece connatural a los marxistas ortodoxos ante cualquier filósofo no marxista. Ciertamente, es muy posible que el marxismo sea tratado en forma mucho más razonable y libre de prejuicios por parte del tomista, que a la inversa.

Una de las importantes consecuencias del interés tomado por los tomistas en el pensamiento no tomista y de la forma comprensiva en que están dispuestos a tratarlo —y aun a veces ansiosos de hacerlo— es que quedan bajo la influencia inevitable de otras filosofías y corrientes de pensamiento. Quizá esta influencia no sea siempre inmediatamente evidente. Pues en algunos casos, los tomistas tienen la extraña costumbre de encontrar en santo Tomás textos que justifiquen la presentación de sus ideas —a las que han llegado por vía de pensadores contemporáneos no tomistas— como desarrollos de la filosofía del santo. Por ejemplo, resulta extraño encontrar una exposición, inspirada evidentemente en las obras de los fenomenólogos modernos, como una meditación sobre los textos de santo Tomás. Por otra parte, es fácil comprender que un filósofo que cree que el tomismo es la “filosofía perenne” estará ansioso por demostrar no sólo que aquellos elementos del pensamiento moderno que le parecen fructuosos son compatibles con la filosofía del santo Tomás histórico, sino aun que pueden

ser considerados como desarrollos de este último, en cierto sentido, y que pueden ser orgánicamente asimilados por un tomismo que no es una mera importación estática del siglo XIII. En todo caso, mi intención es destacar que los tomistas no sólo se preocupan por comprender las filosofías no tomistas, sino también por valorarlas en forma positiva y no simplemente negativa.

Durante el siglo pasado, la gran importancia e influencia de Kant y la común preocupación por la epistemología o la teoría del conocimiento, llevó a los tomistas a desarrollar su propia epistemología. Sin embargo, llamarla "su propia epistemología" puede dar lugar a equívocos. Pues aunque todos los tomistas están de acuerdo acerca del hecho obvio de que santo Tomás jamás elaboró una teoría del conocimiento como rama separada de la filosofía, no han estado nunca, ni están, plenamente de acuerdo acerca de la función y miras de la epistemología, ni acerca de la forma en que han de desarrollarse las observaciones del Aquinatense sobre el conocimiento y la certeza. Desde luego, concuerdan en rechazar el positivismo, el escepticismo, el idealismo subjetivo y el pragmatismo, y en aceptar el realismo y la capacidad del entendimiento para alcanzar la verdad y la certeza. Por ejemplo, rechazan el escepticismo no sólo porque sería claramente incompatible con la posición de santo Tomás, sino más bien por razones intrínsecas. Pero no existe un acuerdo general acerca de la naturaleza precisa de los principales problemas epistemológicos ni acerca del mejor método de enfrentarse a ellos. Algunos de los primeros tomistas se apoyaron, poco más o menos, en el mero sentido común y en la espontánea convicción del hombre de que aprehende la realidad y la verdad. Sin embargo, esta actitud se encontró con la objeción de que trasparentaba un desconocimiento de la naturaleza de los problemas epistemológicos y de que, en consecuencia, no podía resolverlos. Así, pues, ha habido una gran variedad de opiniones acerca de la formulación e importancia relativa de estos problemas.

Algunos tomistas han visto el problema del conocimiento a través de los ojos de Descartes. Han empezado con lo que llaman la "duda metódica", han admitido la realidad de los problemas cartesianos y han tratado de

resolverlos en una forma menos indirecta. Así, algunos de ellos, tomando como punto de partida la intuición concreta del yo, se han esforzado por justificar, a través del examen de esta intuición, tanto la afirmación de los principios metafísicos como la de la existencia de la realidad material. Al proceder en esta forma han esperado evitar una bifurcación entre los juicios ideales (analíticos en cierto sentido) y los juicios acerca de la existencia; bifurcación hacia la que se cree que tendía Mercier y que hace muy difícil salvar el abismo entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. Otros, empero, han interpretado los problemas del conocimiento fundamentalmente en términos kantianos. Así, en el quinto volumen de su obra, *Le point de départ de la métaphysique*, el difunto padre Maréchal de Lovaina llevó a cabo una larga y detallada comparación entre las posiciones tomista y kantiana. En la primera parte del volumen, expone la posición del propio santo Tomás a la luz de las exigencias de la filosofía crítica, destacando, sobre todo, el dinamismo del entendimiento, su movimiento hacia el ser, y desarrollando todas las implicaciones metafísicas de este dinamismo intelectual. En la segunda parte, intenta demostrar cómo, si se acepta el punto de partida y el método de Kant, se ve uno finalmente obligado a ir más allá de la posición de éste, hacia la metafísica. Por tanto, para Maréchal, Kant no era, de ninguna manera, el ogro filosófico que ha sido para muchos tomistas en particular y para muchos escolásticos en general. Para él, la crítica kantiana trascendental del conocimiento era un poderoso instrumento para desarrollar los gérmenes de una crítica tomista, gérmenes que se encuentran en santo Tomás. Pero si bien los escritos de Maréchal han ejercido una vasta influencia, existen muchos tomistas que rechazan decididamente cualquier intento de desarrollar una teoría del conocimiento tomista sobre una base kantiana o cartesiana. Étienne Gilson, por ejemplo, no concede que el problema cartesiano de la existencia del mundo extramental sea un verdadero problema. O a lo menos, sólo es un problema real si se aceptan los supuestos y el punto de partida cartesianos. Por lo que a Kant respecta, si empezamos por los supuestos de la crítica trascendental del conocimiento, no puede haber una salida coherente hacia una metafísica realista. El idealismo, tal como se ha desarrollado

históricamente, ha sacado las conclusiones lógicas de las premisas que adoptó inicialmente, y no es posible, cuando menos en forma coherente y sin contradicciones, aceptar el punto de partida y negar las conclusiones.[4] Ciertamente, toda la actitud representada por la preocupación en torno a la teoría del conocimiento y por la noción de que debe hacerse una crítica del conocimiento antes de poder hacer justificadamente cualquier juicio existencial y antes de que sea posible cualquier metafísica, es injustificable intrínsecamente e incompatible también con la posición de santo Tomás. Esto no significa que sea imposible una teoría del conocimiento tomista. Pero debe tomar la forma de una reflexión sobre el acto concreto de aprehender lo existente objetivamente, y sobre las condiciones e implicaciones metafísicas de este acto. Desde luego, Gilson no niega el hecho obvio de que podamos estar equivocados al pensar que un juicio dado es verdadero. Pero rechaza decididamente cualquier tendencia a pensar que primero podemos dudar de la posibilidad del conocimiento y después "justificarlo" en cierta forma a priori. Sin embargo, otros tomistas, a pesar de estar de acuerdo con Gilson acerca de que el problema de la existencia de cualquier dato que no sea el sujeto, es un seudoproblema, no están dispuestos a afirmar que no existe problema crítico alguno y que no cabe una crítica del conocimiento si no se acepta la posición idealista. Para ellos, el problema crítico puede ser formulado en tales términos que la mera formulación no prejuicie la cuestión entre el realismo y el idealismo.

Si nos volvemos hacia la metafísica, encontramos de nuevo considerables diferencias de actitud entre los tomistas. Algunos de ellos, sobre todo entre los de la generación anterior, me parece que dan la impresión de pensar que apenas es necesario algo más que repetir lo que santo Tomás dijo. Esta impresión no está justificada del todo, desde luego; ya que estos autores tienen conciencia del hecho obvio de que es necesario hacer frente a las críticas en contra de las teorías sostenidas por santo Tomás y en contra de sus argumentos a favor de ellas. Y al tratar de hacerles frente, hacen algo más que repetir las palabras del santo. Su punto de vista parece ser que, si bien sus teorías y argumentos necesitan ciertas explicaciones y defensa en vista de las críticas posteriores, no existe

exigencia justificada alguna en pro de un desarrollo en otro sentido. Dirían que es una falacia suponer que, dado que santo Tomás vivió en el siglo XIII, su metafísica es inadecuada para el siglo XX, a menos que pase por un proceso de “desarrollo”. La falacia estriba en pensar que la metafísica y las ciencias pertenecen a un mismo tipo y que, dado que éstas cambian y se desarrollan, aquélla debe hacerlo así también. La metafísica trata de las cosas consideradas simplemente como entes, y su estructura ontológica sigue siendo la misma, sean cuales fueren los nuevos descubrimientos hechos por los científicos y las nuevas hipótesis formuladas. Así, pues, no existe razón alguna para que santo Tomás no hubiera desarrollado por sí mismo un sistema válido de metafísica. Naturalmente, en otra época, informada por una concepción diferente de la que prevalecía en el siglo XIII, puede ser difícil apreciar y comprender el punto de vista de santo Tomás y sus líneas de pensamiento; pero ésta es una afirmación empírica de un hecho que se refiere a la gente, pero no afecta al sistema metafísico considerado en sí mismo. Es razonable exigir una labor previa de explicación y aclaración; pero esta labor constituye una introducción pedagógica al sistema metafísico perennemente válido. Cualquier desarrollo que pueda pedirse es, en realidad, extrínseco al sistema: es un desarrollo de la concepción y la disposición mental de las personas, más que un desarrollo de un sistema abstracto.

En cierta medida, todos los tomistas estarían de acuerdo con este punto de vista. Si un filósofo creyera que la metafísica de santo Tomás necesita desarrollarse a la manera de la astronomía, que pasó de una hipótesis geocéntrica a la heliocéntrica, no tendría más derecho a llamarse “tomista” del que tiene un astrónomo copernicano para decirse discípulo de Tolomeo. Sin embargo, muchos tomistas argüirían que la metafísica de santo Tomás ofrece campo para un vasto desarrollo que, si permanece fiel al espíritu y concepción del santo, es algo más que una defensa de sus posiciones explícitamente declaradas, frente al ataque. Por ejemplo, tras las pruebas de la existencia de Dios que presenta santo Tomás se encuentra una serie de supuestos que, si bien se hace alusión a ellos en varias partes de la obra, necesitan ser elaborados y desarrollados. Es evidente que si los argumentos

son lógicamente buenos, la conclusión debe estar contenida implícitamente en las premisas. Y en tal caso, afirmar la existencia de cualquier cosa finita equivale a afirmar implícitamente la existencia de Dios.[5] Por lo tanto, nada tiene de sorprendente encontrarnos con que algunos tomistas interpretan el juicio en una forma muy semejante a la sostenida, por ejemplo, por F. H. Bradley. Así, pues, las pruebas de la existencia de Dios no implican un salto ilegítimo de lo empírico a lo trascendente, de lo finito a lo infinito; pues lo único que hacen es volver conocimiento explícito lo que ya está implícitamente contenido en el saber que hay cuando menos un ser cambiante, contingente y finito. ¿Acaso no es el propio santo Tomás quien dice que "todos los agentes cognoscitivos conocen implícitamente a Dios en todo lo que conocen"? (*De veritate*, 22, 2 *ad* 1.) Pero ¿qué significa conocimiento implícito en este contexto? ¿Quiere decir simplemente que a pesar de que no conocemos, somos capaces de conocer? Y si es así, ¿cómo puede conciliarse con la concepción de santo Tomás de que no tenemos una idea innata de Dios, ni la intuición de la esencia divina? Los tomistas señalan que si bien santo Tomás sostuvo que el objeto natural primario del entendimiento humano es la naturaleza de la cosa material, también sostuvo siempre que el entendimiento conoce todo lo que conoce como ser y que, lógicamente, el impulso dinámico natural del entendimiento, como tal, hacia el ser como tal, es anterior a la orientación del entendimiento humano, en tanto humano, hacia una clase particular de ser. De hecho, el entendimiento está orientado por naturaleza hacia el ser infinito; hay un impulso dinámico hacia lo infinito, que es la base de la orientación de la voluntad hacia el bien infinito y que hace que la metafísica sea posible. Puesto que este impulso u orientación del entendimiento no constituye una idea innata de Dios, ni mucho menos una intuición de la esencia divina, el hombre puede sustituir el verdadero infinito por su seudoinfinito, por ejemplo, erigir la idea de "el Mundo" en un seudo Absoluto en el que están situadas las cosas finitas, o aun negar completamente el infinito, aun cuando esta negación no destruya la orientación natural del entendimiento hacia lo infinito. Existe siempre un "conocimiento implícito" de Dios, aunque no se convierta en lo que de ordinario llamamos "conocimiento" hasta que se lo

hace explícito. Y las pruebas de la existencia de Dios son una de las formas de hacerlo explícito; ya que llaman la atención hacia aquellos aspectos de la realidad empírica que actúan, por así decirlo, como señales, y dejan camino abierto a la orientación natural del entendimiento. Detrás de toda argumentación explícita a favor de la existencia de Dios se encuentra el impulso natural del entendimiento hacia la trascendencia, impulso que debe ser considerado en estrecha relación con el de la voluntad hacia el bien infinito. Es verdad que algunos tomistas tratan de mostrar primero que el impulso natural del entendimiento humano hacia lo infinito existe en realidad, para después argumentar directamente que este dinamismo intelectual natural manifiesta la realidad, es decir, la existencia real, del Dios infinito y concreto. Afirmarían que estas líneas de pensamiento están en armonía con la doctrina de santo Tomás, ya que éste dice, por ejemplo, que

> nuestro entendimiento se extiende en su operación hasta lo infinito; y una señal de esto es que, dada una cantidad, nuestro entendimiento puede concebir otra mayor. Ahora bien, sería inútil (*frustra*, es decir, ininteligible e inexplicable) esta ordenación del entendimiento al infinito si no se diera un inteligible infinito. Es necesaria, pues, la existencia de un ser inteligible infinito que sea el mayor de todos los seres. Y a este ser llamamos Dios [*C. g.*, 1, 43].

Estos tomistas dirían, a la vez, que las indicaciones y observaciones que santo Tomás hace a este respecto deben ser desarrolladas a fin de satisfacer las exigencias de la reflexión crítica. Y el estudio no sólo de filósofos cristianos como Blondel y de pensadores de la tradición agustiniana en general, sino también de la corriente idealista de pensamiento, puede arrojar luz sobre la forma en que deben ser desarrolladas.

Los tomistas han mostrado también tener conciencia de la necesidad de exhibir la pertinencia del tomismo en relación con la situación moderna del hombre, desarrollando sus ideas políticas y sociales y aplicando los principios de santo Tomás a la sociedad en sus formas actuales. En este respecto, Jacques Maritain ha hecho una importante contribución. Hay quienes se inclinan a pensar, bien o mal, que en su presentación general del tomismo, Maritain ha hecho demasiado hincapié en la letra de santo Tomás

y en los comentarios de Juan de Santo Tomás; pero sea de ello lo que fuere, es indudable que ha dado un gran impulso al renacimiento y profundización de la tradición tomista. De hecho, Maritain y Gilson son los dos tomistas modernos mejor conocidos. Maritain ha discutido ampliamente los desarrollos políticos y sociales, entre ellos el totalitarismo, a la luz de los principios de santo Tomás. Dentro de sus convicciones políticas personales se dice que se inclina más bien hacia la "izquierda"; pero sean cuales fueren sus opiniones sobre asuntos políticos especiales, siempre insiste en la idea tomista de la persona, y de la sociedad como una sociedad de "personas", más que de meros "individuos". A sus ojos, la teoría política y social del tomismo, con su acento sobre la naturaleza social del hombre y sobre la función positiva de la sociedad política y del gobierno, combinada con el acento sobre los aspectos espirituales y morales del ser humano, aspectos que lo hacen ser algo más que un mero miembro de la colectividad, puede señalar el camino entre el totalitarismo y el individualismo. Partiendo de la idea de persona, ha destacado también los aspectos humanistas del tomismo, insistiendo una y otra vez en que la posición de santo Tomás está tan alejada del pesimismo de Hobbes como del optimismo de Rousseau, y demostrando que el acento que santo Tomás pone sobre el aspecto espiritual de la persona humana salva la concepción unilateral del hombre, de sus necesidades y desarrollo, con la que nos encontramos, por ejemplo, en la filosofía marxista.

Así, pues, queda en claro que, si bien los tomistas pueden dar al observador externo la impresión de ser ultraconservadores y de que todos dicen lo mismo, no son indiferentes ni al pensamiento no tomista ni a la necesidad de desarrollar las proposiciones de santo Tomás. Y en esta labor de llenar estas necesidades, muestran una originalidad de pensamiento mucho mayor y una variedad de ideas más amplia de lo que pudiera sospecharse. En otras palabras, el tomismo no es simplemente un objeto de museo; es un pensamiento vivo y en desarrollo, que se inspira en santo Tomás, pero que lleva a cabo su meditación a la luz de la filosofía y del desarrollo cultural posteriores. Sin embargo, vale la pena añadir que los tomistas modernos han estado interesados predominantemente en la

filosofía de tipo especulativo del continente europeo. En los círculos tomistas puede oírse hablar mucho de Heidegger, por ejemplo; pero se oye mucho menos acerca de los filósofos ingleses y norteamericanos de nuestros días, filósofos que pertenecen a la tradición del empirismo, lo mismo que de lo que puede llamarse el movimiento lingüístico de la filosofía angloamericana. Esto puede ser fácilmente explicado, si recordamos las diferencias entre la filosofía europea continental y la filosofía angloamericana en general, a lo que se añade el hecho de que el tomismo está mucho más extendido y es más vigoroso en países como Francia, Bélgica y Alemania. Pero en mi opinión, la filosofía tomista saldría beneficiada si sus adeptos pusieran más atención de la que hasta ahora han puesto a las corrientes de pensamiento predominantes en Inglaterra y Norteamérica. Pues la influencia de la filosofía continental no siempre contribuye a mantener esa preocupación por la precisión y la claridad que es rasgo distintivo de santo Tomás y de muchos de los viejos tomistas. Además, la reflexión sobre el fundamento de su metafísica a la luz de la crítica empírica y del análisis lingüístico modernos, puede llevar a los tomistas a una mayor claridad acerca de, pongamos por caso, la naturaleza de los “principios metafísicos” y de su estatus en relación con las puras tautologías, por una parte, y con las hipótesis empíricas, por la otra.

Si hasta ahora no se ha mencionado en esta sección el desarrollo lógico, la razón es que hay muy poco que decir. Algunos tomistas, entre ellos el dominico polaco I. M. Bochenski, han estudiado los desarrollos de la “lógica moderna” y su relación con la lógica empleada por Santo Tomás, y se hace sentir la necesidad de más labor de este tipo. Sería, en verdad, muy deseable que esta necesidad fuera satisfecha. Pero si bien los tomistas, aparte tal vez de algunos ultratradicionalistas, no sienten hostilidad ni sospecha en relación con la lógica moderna, sí se muestran escépticos acerca de la validez de la pretensión de que la lógica moderna ha iniciado una revolución en la filosofía general. Y desde luego, no son los únicos que se sienten escépticos. Los iniciadores de cualquier tipo de trabajo tienen frecuentemente la debilidad de pretender que su estudio predilecto es casi omnicompetente. Al propio tiempo, es razonable esperar que, cuando

menos algunos de los que se inspiran en la filosofía medieval, dedicarán una atención especial a los modernos desarrollos de una rama de estudio tan extensamente investigada en la Edad Media.

Ya se ha señalado en este capítulo que la filosofía de santo Tomás no fue el único sistema filosófico de la Edad Media, y apenas si necesita decirse que no es la única filosofía actual. Ciertamente, el punto que debe destacarse no es que existan otros sistemas filosóficos, sino que el tomismo es de hecho una filosofía, y que cualquier filiación que pueda tener de facto con el catolicismo no destruye su carácter filosófico. Fundamentalmente es un esfuerzo sostenido por el entendimiento humano a fin de comprender al hombre y su situación, al mundo en que se encuentra. Y esto es lo que tiene en común con otros sistemas. Lo peculiar a él es, quizá, la importancia que da a la existencia, al acto de existir, no en el sentido existencialista del hombre como un ser libre, que se "crea" a sí mismo, sino en la existencia considerada como el acto fundamental por el que toda cosa es una realidad. Pero este hincapié en la existencia no coloca al tomismo fuera de los sistemas filosóficos; simplemente le da un sello especial. En la medida en que la filosofía de santo Tomás fue el resultado de la reflexión de un teólogo filósofo, podemos decir que es una interpretación cristiana del mundo o un intento por comprender la realidad empírica, especialmente en el nivel existencial, a la luz del cristianismo. Al mismo tiempo, el propio santo Tomás distinguió claramente entre la filosofía y la teología, y el tomismo se ha desarrollado como una filosofía que puede mantenerse en pie o caer por sus propios méritos y faltas y que hace un llamado a la razón, no a la fe ni a la revelación. Así, pues, los tomistas pueden entablar, y de hecho lo hacen, un diálogo inteligente, en un nivel puramente filosófico, con pensadores que pertenezcan a muy diferentes tradiciones y escuelas.

Pero si se admite que el tomismo es una más entre las filosofías, ¿cómo puede pretenderse razonablemente, como lo hacen habitualmente los tomistas, que representa la "filosofía perenne"? ¿Cómo puede ser esta pretensión plausible siquiera? Quizá sea apropiado terminar este libro con algunas breves observaciones al respecto. No me intereso en demostrar que

el tomismo es, de hecho, la filosofía perenne; más bien me interesa probar que la pretensión no es tan absurda como parece a primera vista.

El uso de la palabra “perenne” puede conducir a un serio error: ya que sugiere la idea de un conjunto de conocimientos adquiridos que son transmitidos en forma de proposiciones que deben ser estudiadas y aceptadas pasivamente. Y quizá los manuales de filosofía escolástica parezcan indicar por su estructura y plan que tal es, de hecho, lo que se quiere decir al hablar de filosofía perenne. Pero es evidente que nadie se transforma en filósofo simplemente por aprender las proposiciones enunciadas por santo Tomás o cualquier otro pensador. El único camino para llegar a ser filósofo es la reflexión filosófica personal. Y si por filosofía perenne entendemos una obra ya terminada totalmente por la reflexión de un individuo o de un grupo de pensadores determinados, que no necesita más que ser transmitida, entonces no hay tal filosofía. Pues, en un sentido muy real, el trabajo ha de ser hecho de nuevo por cada filósofo. Pero como ya hemos visto, el concepto tomista de una filosofía perenne no implica la exclusión de todo desarrollo. La pretensión de que existe una filosofía perenne implica la pretensión de que existe un patrón metafísico en el universo cambiante y en desarrollo, patrón que puede ser comprendido y establecido. Pero de allí no se sigue que cualquier hombre dado tenga una comprensión completamente adecuada de él. El concepto de una filosofía perenne es el concepto de una comprensión en desarrollo, más que el concepto de la expresión, estática y acabada, de tal comprensión. Es más, la pretensión de que el tomismo es la filosofía perenne no tiene la intención, cuando menos entre los más razonables de quienes la hacen, de excluir la posibilidad de nuevas profundizaciones de la verdad, hechas por filósofos no tomistas. Sin embargo, sí implica que estas profundizaciones pueden ser orgánicamente asimiladas por un tomismo en desarrollo.

Una de las condiciones para esta asimilación orgánica es que el tomismo no sea un sistema desequilibrado que destaque un aspecto de la realidad a expensas de los otros. Y quizá valga la pena llamar la atención hacia uno o dos rasgos del tomismo que sugieren que es, de hecho, un sistema equilibrado. Por ejemplo, encontramos un elemento “empírico” y

un elemento “racional”. Encontramos también una profunda confianza en el poder de la razón humana unida a una vívida conciencia de sus limitaciones. El último de los factores citados impide que el tomismo degenere en alguna especie de “gnosticismo”, por ejemplo, en la afirmación de ser capaz de llegar a las profundidades de la última realidad o a sostener, con Hegel, que puede leer, por así decirlo, el contenido de la inteligencia divina.[6] Por otra parte, su confianza en el poder de la razón humana lo separa de los que, en unión de Kierkegaard y de aquellos teólogos que han convertido la comprensible actitud del primero hacia el hegelianismo en un dogma antifilosófico, desterrarían la filosofía como signo de la soberbia intelectual del hombre y como confirmación de la impotencia humana que es resultado de la Caída. La confianza del tomismo en la razón humana le permite entablar un diálogo inteligente con otras filosofías, mientras que su conciencia de las inevitables limitaciones del entendimiento humano lo libra de las extravagancias especulativas que inclinan a los comentaristas a detenerse más en la psicología de sus autores que en lo que éstos hayan dicho. El tomismo ha tratado de evitar en su teoría del hombre tanto el materialismo como el puro dualismo; y su teoría política se abre camino entre la *Scylla* del totalitarismo y el *Charybdis* del individualismo atomizado. Su humanismo es un humanismo equilibrado. No se declara que el cuerpo carezca de valor o haya de causar vergüenza; ni tampoco se rechazan las ciencias y las artes a nombre de la religión. Pero al propio tiempo no se afirma, con Protágoras, que el hombre sea la medida de todas las cosas.

Pretender que el tomismo es una filosofía equilibrada implica pretender que es capaz de hacer justicia a los diferentes aspectos de la realidad, sin convertir uno de ellos en el todo. Pero no implica afirmar que santo Tomás haya logrado definitivamente la integración de la verdad filosófica. Y hay cuando menos un sentido en el que el propio tomista es capaz de decir: “No podemos volver a la Edad Media; no podemos volver a santo Tomás”. Si consideramos la filosofía de santo Tomás desde un punto de vista puramente histórico, el hecho de que haya dicho esto o aquello tiene evidentemente una gran importancia. Pero si consideramos el tomismo

como una filosofía viva y en desarrollo, lo que cuenta son las posiciones filosóficas mismas, y el hecho de que Tomás de Aquino las haya sostenido en el siglo XIII no es tan importante. A la vez, la afirmación de que el tomismo es un sistema filosófico vivo y en desarrollo y, como tal, puede hacer justicia a los diferentes aspectos de la realidad, no tendría sentido a menos que se añada que puede hacerlo sin dejar de ser tomismo. De manera semejante, si el concepto del tomismo como la filosofía perenne ha de tener sentido, debe haber algo que permanezca igual y nos permita hablar con propiedad de "tomismo", sea cual fuere el estado de desarrollo que la filosofía haya alcanzado. De otra manera, el nombre de "tomismo" estaría en evidente peligro de carecer de significado.

En realidad, se ha hecho el intento de redactar una lista de proposiciones que dan, por así decirlo, la esencia del tomismo y que deben ser sostenidas por todo aquel que quiera ser reconocido como tomista. Pero cuando se hace hincapié en la aceptación de una serie de proposiciones, me parece que hay un equívoco. Si las proposiciones son ciertas, sólo pueden serlo porque existe una cierta estructura metafísica, estable e inteligible, de la realidad, que se revela a sí misma al entendimiento reflexivo del filósofo. Y si tal estructura permanente existe, encontrará expresión, cuando menos en cierta medida, en el lenguaje ordinario en la forma de una metafísica implícita. Y si puede mostrarse no sólo que existe una metafísica implícita que no es nada más que la reflexión sobre las formas lingüísticas, sino también que esta metafísica implícita lleva naturalmente a una explícita, según los lineamientos tomistas, la afirmación de que el tomismo es la filosofía perenne puede parecer mucho menos irrazonable a los filósofos en general. A aquellos que piensan que las teorías filosóficas deben erigirse sobre las hipótesis cambiantes de las ciencias, la filosofía de santo Tomás apenas si les despertará algo más que un interés histórico. Pero, para quienes piensan que la reflexión filosófica se basa en la experiencia común y que la metafísica tiene una conexión íntima con la experiencia, puede ser una fuente de estímulo y de inspiración constantes.

[1] Uso el término “escolásticos” para referirme, en general, a aquellos filósofos que se adhieren consciente y deliberadamente a alguna de las tradiciones medievales.

[2] No es verdad estricta decir que León XIII “inauguró” el renacimiento del tomismo. Lo que hizo fue dar fuerza a un movimiento que ya existía.

[3] Un filósofo católico no está obligado a ser tomista por el hecho de ser católico.

[4] La validez de este punto de vista puede ser puesta, desde luego, en duda. La verdad de la afirmación de que el idealismo, en su desarrollo histórico, es una deducción estrictamente lógica de una serie de premisas dadas, puede muy bien ser refutada.

[5] Presupongo, naturalmente, la interpretación del argumento de santo Tomás que se defendió en el capítulo III, a saber, que él no consideró que la proposición que afirma la existencia de Dios fuera una hipótesis empírica en el sentido moderno. También presupongo las observaciones acerca del entrañamiento lógico en este contexto, que hice en el mismo capítulo.

[6] No quiero decir con esto que Hegel fuera lo que generalmente se considera como un “teísta”. Pero creo que, cuando menos en parte, fue su confianza excesiva en el poder y alcance de la razón especulativa la que lo llevó gradualmente a eliminar la creencia en la trascendencia divina que se advierte en sus primeros años.

BIBLIOGRAFÍA

I

El texto latino de la edición de Parma de las obras de santo Tomás de Aquino (25 vols., 1852-1873) ha sido reimpreso en Nueva York (1948). Hasta ahora sólo han aparecido 15 volúmenes de la edición crítica “leonina” (Roma, 1882).

Existe una edición bilingüe (latín-español) de la *Suma teológica* y de la *Suma contra los gentiles* (la que hemos utilizado en este Breviario) de la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid). La edición de la *Suma teológica* empezó en 1947 y, hasta ahora, han aparecido los volúmenes I, II, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XII y XV. Por desgracia, entre los tomos III y IV faltan las cuestiones 75 a 102 (Del hombre) y de la 103 a la 119 (Del gobierno de las cosas creadas), sin que se explique la razón de esta falta.

Del *De ente et essentia* existen varias traducciones, sea por separado (Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Losada), sea con los demás *Opúsculos (Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947; que incluye: “Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza”, “Sobre los principios de la naturaleza”, “Sobre la mezcla de los elementos”, “Sobre la eternidad del mundo”, “Sobre el movimiento del corazón”, “Sobre la unidad del entendimiento”, “Sobre las sustancias separadas”, “Exposición sobre las semanas [axiomas] de Boecio”, “Exposiciones sobre el tratado ‘de las causas’ ”, “Sobre el reino” *[De regimine principum]* y “Sobre el gobierno de los judíos [súbditos]”).

Para quienes leen inglés, pueden resultar útiles las siguientes colecciones de pasajes escogidos:

Thomas Aquinas, Selected Writings, elegidos y editados por M. C. D'Arcy (Dent, Everyman's Library, 1934; hay ediciones posteriores).

St Thomas Aquinas, Philosophical Texts, elegidos y traducidos por Thomas Gilby (Oxford, 1951).

Basic Writings of St Thomas Aquinas, editados por A. Pegis (2 vols., Nueva York, 1945).

También puede ser provechosa la lectura de estas dos obras:

Walter Farrel, *A Companion to the Summa (theologica)* (4 vols., Nueva York, 1941-1942).

R. J. Deferrari, M. I. Barry e I. McGuiness, *A Lexicon of St Thomas Aquinas* (Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1948).

II

Historias de la filosofía medieval en general:

M. Grabmann, *La filosofía medieval* (Labor Mexicana, 1928) .

E. Gilson, *La philosophie au moyen âge* (París, 1944).

F. C. Copleston, *Medieval Philosophy* (Methuen, 1952).

———, *A History of Philosophy* (Burns, Oates and Washbourne); vol. 2, *Augustine to Scotus* (1950); vol. 3, *Ockham to Suárez* (1953).

C. S. J. Curtis, *A Short Story of Western Philosophy in the Middle Ages* (MacDonald, 1950).

D. J. B. Hawkins, *A Sketch of Medieval Philosophy* (Sheed and Ward, 1945).

M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vols., los dos primeros volúmenes de esta obra fueron publicados en inglés por Longmans, y la obra está siendo reeditada por T. H. Nelson (trad. esp., 2 vols., 1943).

Paul Vignaux, *La pensée au moyen âge* (trad. esp. FCE, 1954, Breviarios, 94).

III

De las obras sobre santo Tomás pueden mencionarse las siguientes:

M. Baumgarten, *Thomas von Aquin* (en *Grosse Denker;* trad. esp. en la colección Los grandes pensadores, 1925).

G. K. Chesterton, *St Thomas Aquinas* (trad. esp., Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938).

M. C. D'Arcy, *Thomas Aquinas* (Benn, 1931; 2ª ed. Dublin, Clonmore and Reynolds, 1953).

M. Grabmann, *Thomas von Aquin* (trad. esp., *Santo Tomás de Aquino*, Labor, 1930).

M. Grabmann, *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin* (trad. esp., Buenos Aires, 1946).

E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin* (hay trad. esp.).

J. Maritain, *Le Docteur Angélique* (trad. esp., 1942).

R. L. Patterson, *The Concept of God in the Philosophy of Aquinas* (Allen and Unwin, 1933).

A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin* (París, 1931).

———, *Fondements de philosophie thomiste* (París).

Se recomienda ampliamente:

E. Gilson, *Le thomisme* (París, 1944).

IV

Para una bibliografía más completa, véase Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2 (registrado *supra*). Bibliografías completísimas aparecen en la *Histoire de la philosophie médiévale* de De Wulf (ya mencionada) y en Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (La filosofía patrística y escolástica; Berlín, 1928). Los interesados pueden consultar también:

P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste* (París, 1921).

V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography, 1920-1940* (Saint Louis, Misuri, 1945).

La filosofía medieval fue un estadio muy importante en el desarrollo del pensamiento occidental, y su influencia sobrepasó por mucho los confines de la Edad Media. Santo Tomás de Aquino (1225-1274) es una de las figuras claves para entender el periodo, pues se convirtió en el exegeta por excelencia de la filosofía griega antigua. En una época en la que el mundo europeo recuperaba, a través de los comentaristas árabes, un gran cúmulo de conocimientos de las civilizaciones griega y romana, santo Tomás desarrolló y utilizó en beneficio de la doctrina cristiana buena parte del legado del pensamiento aristotélico. Sin embargo, pocos saben que también anticipó, por ejemplo, muchas de las concepciones de los empiristas ingleses clásicos, que su pensamiento destaca la base experimental del conocimiento humano y que en él se vislumbra una preocupación obsesiva por el lenguaje. Esta obra muestra la sistematización del pensamiento tomista a través de un examen sintético de su cosmología, su metafísica, su psicología y su ética, elementos que conforman una interpretación unitaria de un mundo y de una época que aún no ha sido esclarecida del todo.

F. C. Copleston (1907-1994) fue un sacerdote jesuita y filósofo aclamado sobre todo por su gran *Historia de la filosofía*, sus estudios sobre Schopenhauer y Nietzsche y por sus obras sobre santo Tomás y la Edad Media. El FCE ha publicado de él también *Filosofías y culturas*.

www.fondodeculturaeconomica.com